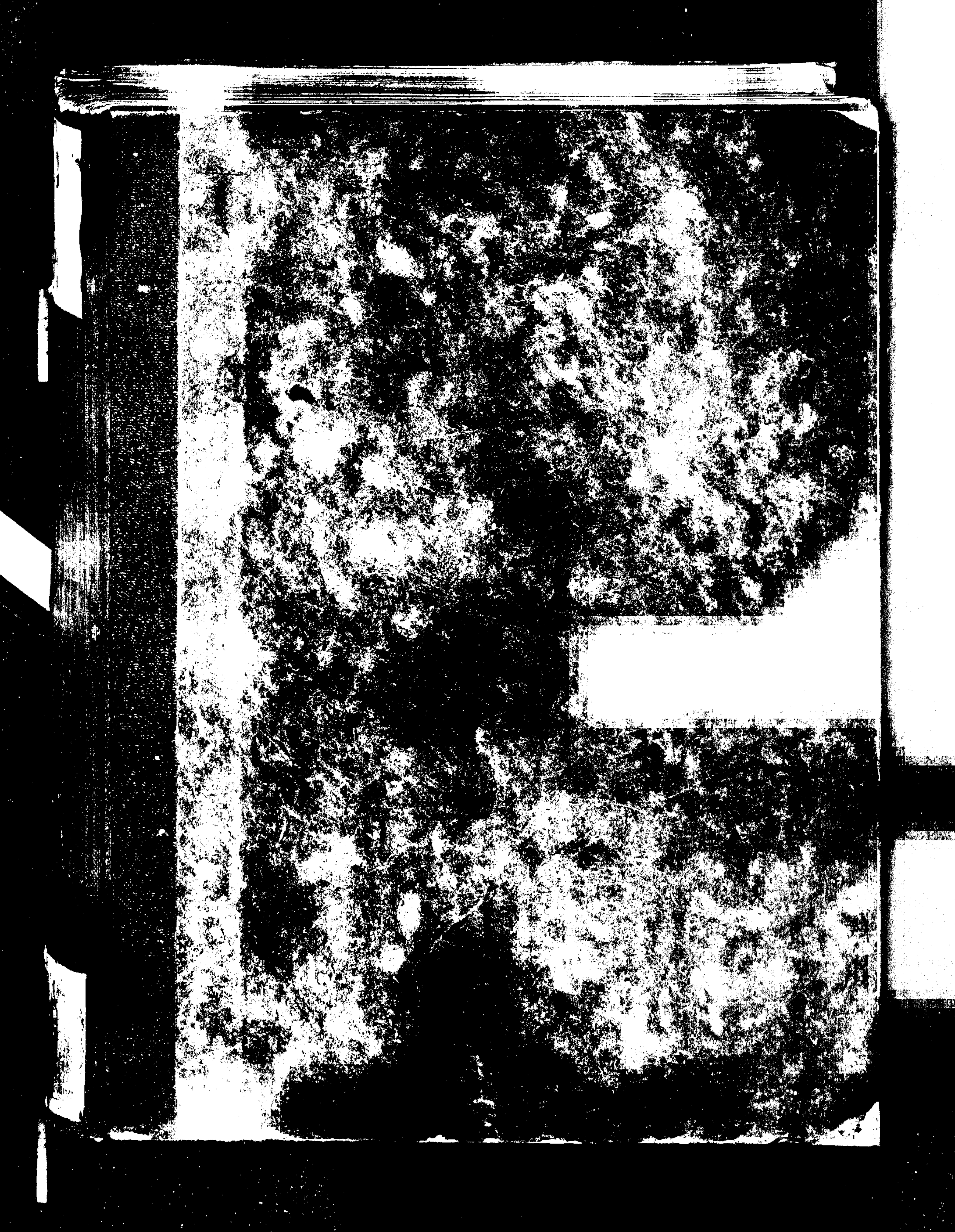
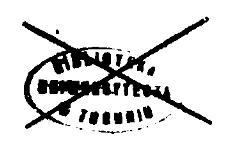



Stadt
Bücherei
Elbing







LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVI. 1927

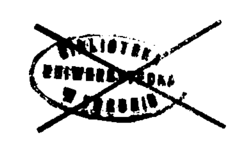


1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) · TÜBINGEN







Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Notizen:

RECHT UND RECHTSWIRKLICHKEIT.

(ZUR ERINNERUNG AN LUDWIG MITTEIS.)

VON

FELIX HOLLDACK (DRESDEN).

Mannigfaltige Probleme der Rechtspolitik sind es gewesen, welche in der Neuzeit den Blick auf einen Sachverhalt gelenkt haben, welcher zwar in der Rechtstheorie von jeher nicht völlig übersehen worden ist, dessen Bedeutung man aber so sehr unterschätzt hat, daß man vermeinte, seiner mit einigen mehr oder minder problematischen Bemerkungen habhaft werden zu können. Dieser Sachverhalt ergibt sich aus der Gegenüberstellung von »Rechtsnorm« und »Rechtswirklichkeit«, d. h. aus dem Aneinanderhalt des Inbegriffs kodifizierten Rechts mit einem Faktor emotionaler Art, der nicht als die Konkretisierung des Gesetzes als Rechtsleben gedacht werden darf. Zwar hat man hier und dort beobachtet, daß eigentlich jedes Gesetz sich im Lauf der Zeit trotz völliger Starrheit des Wortlautes ändert, die kritische Betrachtung jener Erscheinung scheint aber auch heute noch der Rechtstheorie nicht sonderlich beachtlich.

Vielleicht aber sollte in solchen Perioden des Völkerlebens, in welchen vornehmlich die Machtäußerung der Staatswesen offensichtlich wird, die Besinnung an jenem Sachverhalt haften bleiben. Ist sie doch gerade berufen, vor einer Ueberspannung in der Schätzung der Macht des Staates, soweit letztere sich in der Form der Rechtssetzung kundtut, zu warnen. Zu hüten vor Illusionen über eine Allgewalt des Gesetzgebers zu innerstaatlicher, wie zwischenstaatlicher Rechtsbildung. Daß junge Staatsgewalten, welche dem Kriege oder einer Staatsumwälzung ihr Dasein verdanken nur allzu bereitwillig die Gesetzgebungsmaschine laufen lassen, daß ihnen das Gesetz als alleszwingende Waffe erscheint, ist psychologisch so elementar, daß alle geschichtliche Erfahrung wohl niemals die Träger solcher Gewalten davor behüten wird, erst selbst wieder

von Anfang an, eine solche Erfahrungskette zu durchlaufen. Aber auch dort, wo die theoretische Einstellung zu einer restlosen Unterwerfung des Individuums gegenüber dem Staat führt, wo jene Einstellung nicht nur die gerade in unseren Tagen erlebte Zurückdrängung des Privatrechts durch das öffentliche Recht, sondern letzten Endes die Auflösung alles Privatrechtes betreibt [1]) . . . muß die stete Beobachtung einer ausgesprochenen Wechselwirkung zwischen Norm und Rechtswirklichkeit, oder vielleicht eines offenen Auseinanderfallens zwischen Gesetz und Rechtsleben bedeutsam erscheinen.

Im Bereich des öffentlichen Rechts hat in einer Untersuchung über die alte Reichsverfassung im Jahre 1910 Conrad Bornhak die Wandlungen des »gesetzlich vorliegenden Verfassungsrechts durch Gewohnheitsrecht und Rechtswissenschaft« [2]) eingehender Betrachtung unterzogen. In den Zusammenhängen zweier Privatrechtsordnungen wurde 1919 die Beobachtung der Veränderung wirklichen Rechts bei Unveränderlichkeit der Norm angestellt [3]) und versucht, zu einer theoretischen Auflösung dieses Faktums zu gelangen. Dabei mag der Ton auf das Moment der Starrheit des Normenkomplexes und ihr gegenüber auf die Abwandlung der Rechtswirklichkeit gelegt werden und es mag unbeachtlich bleiben, daß letztere sich nicht erst mit der Herauswickelung vollen Gewohnheitsrechtes vollendet hat [4]).

An sich sind es verschiedenartige Strebungen, bei deren Verfolgung die Staaten nicht jene Relation vollständig aus dem Bewußtsein drängen sollten. Die eine ist der Versuch, zur internationalen Vereinheitlichung der Privatrechtsordnungen zu gelangen. Der Wunsch nach Selbstbindung nach Außen hin . . . der Versuch zum Weltrecht. Der Andere ist das Forttreiben des angedeuteten Prozesses restloser Unterwerfung des Individuums oder der Niederhaltung von Personenverbänden öffentlichen Rechts unter der Staatsgewalt. Also Entwertung und Entpersonalisierung, gleichgültig ob dieser Prozeß im Gebiet des öffentlichen oder privaten Rechts zum Ablauf kommt. Immer doch ist es eine Hybris des Gesetzgebers, wenn ihm Gesetz und Rechtswirklichkeit eine Identität ist. Eine Hybris, welche aber namentlich auch unter innerpolitischem Gesichtswinkel zu mancherlei Unzuträglichkeit führen kann.

---

1) Dazu Reichel in der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 81, S. 503 ff.

2) Archiv für öffentliches Recht, Bd. 26, S. 373 ff.

3) Holldack, Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts.

4) Die Intention meiner Abhandlung ist daher eine ganz andere als die der Untersuchung von Bornhak. Die Erklärung des Gewohnheitsrechts als Instrument der fraglichen Wandlungen bedeutet überhaupt eine petitio principii.

Zwar ist es noch nicht lange her, daß der deutsche Jurist, welcher den Blick über die Grenzen des Geltungsgebietes seines heimischen Rechts zu richten unternahm, einer fast immer prinzipiellen Abkehr von solchen Untersuchungen in der deutschen Rechtswissenschaft begegnete. Während in der französischen Rechtswissenschaft vornehmlich das droit comparé eine alt gefestigte und zu hoher Blüte gezüchtete Disziplin war, vermochte die Gesamtheit der deutschen Juristenwelt trotz Jherings Warnung [1]) nur der Enge des Horizontes hinsichtlich der Geltungsfrage eine Würde zuzumessen. Begreiflich vielleicht, da die dogmatische Durchforschung der neuen großen Gesetzbücher alle ernste Besinnung auf sich zog, begreiflich, da der Machtschatten des Neuen Reiches die Notwendigkeit der Kenntnis fremder Rechtssatzung zunächst verschwimmen ließ; begreiflich, da die literarischen Ergebnisse dieser sog. Rechtsvergleichung nicht selten erkennen ließen, daß das verglichen wurde, was man selbst nicht oder nicht genügend kannte. Denn unter diese ganz unzutreffende und unzureichende Formel einer »Vergleichenden Rechtswissenschaft« wurde wahllos jede Untersuchung gezwängt, welche sich mit dem heimischen Recht nicht beschäftigte. Methodisch ernste Bemühungen fehlten überhaupt, obwohl doch das Nomen schon auf etwas Methodisches und nicht Inhalterfülltes hinwies.

Der Krieg ist auch hier ein gestrenger Zuchtmeister gewesen [2]). Die bunte Mannigfaltigkeit in den Bestrebungen um die Kenntnis fremden Rechts, wie sie heute im Vereins- und Kongreßleben, dem Zeitschriftenwesen, der Gründung von Instituten für Auslandsrecht ablesbar ist, ist nur ein Zeichen, daß man in dem großen Rahmen einer Auslandskunde Versäumtes nachzuholen unternimmt. Kein Zweifel aber, daß auch rein theoretische Motive sich mehr und mehr durchzusetzen versuchen, und daß mit der Ausweitung dieser Richtung zur Wissenschaft auch die kritische Besinnung über die Vorausgegebenheiten anzuheben begonnen hat. Im weitesten Bereich hat Albrecht Penck auf einer Tagung des deutschen Auslandsinstitutes in Stuttgart diese schemenhafte »Auslandskunde« zur Wissenschaft einer Soziographie zu klären, und den Blick auf die praktische gesellschaftliche Schichtung der fremden Volkskörper zu richten gesucht.

Für die Bereiche der rechtswissenschaftlichen Disziplinen bedarf es keines Wortes darüber, daß es mit einem Aneinanderhalt der Gesetze, der Feststellung von Abweichungen etwa in den Texten nicht getan ist. Will man aber dem oft voreiligen Beginnen der Gesetzesvergleicher alten

[1]) Jhering, v., Geist des römischen Rechts I, S. 15 (6. Aufl.).
[2]) E. Heymann, Auslandsrecht in Handwörterbuch der Staatswissenschaft I, S. 424 ff.

Stils Gerechtigkeit widerfahren lassen, so darf doch nicht übersehen werden, daß eben das Gegenübertreten der beiden Sachverhalte Gesetz und Rechtswirklichkeit und ihre notwendige Beziehung zueinander doch schon in der Betrachtung des internen Rechts viel zu sehr übersehen worden ist. Die Einsicht in die Schwierigkeiten, welche das Eindringen in das flutende Rechtsleben fremder Gemeinschaften in besonderem Maße begegnen muß, enthaften nicht von der Pflicht, immer des Auseinanderfallens von Recht und Rechtswirklichkeit eingedenk zu sein.

Charakteristisch, daß sogar die große Literatur über die richterliche Rechtsfindung, daß der Streit zwischen Dogmatik und Freirecht so gut wie nichts davon begriffen hatte, daß man es mit zwei disparaten Erscheinungen zu tun hatte. Man quälte und quält sich noch heute ab [1]) mit der Frage der Ausfüllung von Lücken im Gesetz und sah nicht, daß dieses an sich gewiß bedeutsame Problem doch nur eine Unterfrage bildet. Daß aber weit wichtiger und im Resultat gewiß nicht unsicherer die Frage nach der jeweiligen Gesetzesauslegung überhaupt ist [2]). Daß die Unsicherheit immer schon dort anhebt, wo das Gesetz eine scheinbar eindeutige Regelung vorschreibt. Anders ausgedrückt: Vor die Frage nach der Art der dogmatischen Methoden und nach deren Legitimierung tritt das bedeutsamere Problem der schlichten Exegese. Unter dem Akzent der Unsicherheit über ein Gebundensein zwischen Gesetzestext und Resultat liegt das Problem gerade umgekehrt. Ueber Methodisches und seinen Ablauf wird man sich verständigen können. Geht man aber auf die Frage ein, wo in und in welchem Verhältnis zueinander die Methoden anzuwenden sind, so ist die Lesung des Textes immer die Vorfrage [3]).

Schon diese aber belastet das juristische Urteil mit einer bedeutsamen und viel zu sehr übersehenen Problematik. Denn hier erweist subtile Nachforschung nicht selten einen Bedeutungswandel der in den Normen enthaltenen Begriffe, dessen Beobachtung auch die Dogmengeschichte viel mehr eingedenk sein sollte.

Daß dem so wenig Rechnung getragen worden ist, ist freilich wundersam genug. Denn wenn das Denken in Rechtsbegriffen immer in einer Herausfaserung des Gemeinsamen [4]) aus einer unübersehbar verzweigten und in der Totalität stets differenzierten Fülle von empirisch gegebenen oder

---

1) Neuerdings W. Burckhardt, Die Lücken des Gesetzes und die Gesetzesauslegung.

2) Umgekehrt Burckhardt, dem die Auslegung überhaupt nur ein Unterfall der Lückenergänzung ist (S. 84). Dazu treffend Reichel in der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 81, S. 503 ff.

3) So auch Reichel in der Festschrift für Stammler S. 294 ff.

4) E. Lask in der Festschrift für Kuno Fischer (2. Aufl.), S. 303, insbesondere S. 307.

doch möglichen Tatbeständen verläuft — wenn diese Bedeutungszusammenhänge in den Normen erscheinen — wenn die Qualität einer vorgeschrittenen Gesetzestechnik gerade aus dem Abstand zu dem kasuistischen Verfahren und in der Abstraktionskraft ablesbar ist — so hätte schon durch eine solch elementare Grundbesinnung klar sein müssen, daß die Normen nur in einem sehr geringen Grade das wirkliche Erlebnis des Gesetzgebers zu repräsentieren vermögen. Man braucht gar nicht der Lehren der Denkpsychologie von der Repräsentationsunmöglichkeit eines psychischen Ablaufes durch Wort und Schrift sich zu erinnern. Schon methodisch gesehen muß das Auseinanderfallen der Fülle des Erlebten oder Erlebbaren und der Unwirklichkeit der Norm mit ihrer Leere in allen realen Bezügen offenbar sein. Ein Erlebnis und die gesetzgeberische Wertung eines bestimmten Verhaltens liegt aber doch jeder Norm zugrunde. Die Wert-zumessung ist in der Rechtsfolge ablesbar. Handelt es sich aber um ein Werterlebnis, so wird es auch niemals in einem logischen Schema restlos repräsentierbar sein. Emotionale Faktoren sind da und können nur in geringem Maße in der kodifizierten Generalisation erscheinen.

Im Verhältnis von Rechtswirklichkeit und Recht ist so der emotionale Faktor gegenüber dem Norm gewordenen Begrifflichen durchaus primär. Wie immer der Gesetzgeber zu den einzelnen rechtlich aufgegebenen Tatbeständen Stellung nehmen mag, die Wertungen selbst sind in ständiger Abwandelung begriffen. Mit ihrer Kulturbedeutsamkeit ist ihre Einmaligkeit und immer Andersartigkeit gegeben. Der Wandel in der Wertbezogenheit wird sich nicht immer bewußt vollziehen. Er wird vielleicht durchaus im Irrationalen liegen und er wird nicht immer im Gesetz erscheinen. Vielmehr ist es sehr gut möglich, daß die gesetzliche Generalisation die bereits divergente Wertbezogenheit noch durchaus repräsentiert. Dann ist die Rechtswirklichkeit trotz der Gleichheit der Norm zu neuer Einmaligkeit geworden. Was der Gesetzgeber ursprünglich gemeint hat, der Sinn, der mit den Worten des Gesetzes gemeint worden ist, ist daher niemals eindeutig aus dem Text zu heben, und es gibt mit Nietzsche in der Tat keine allein richtige Lesart. Je größer zudem die gesetzestechnische Generalisation, desto größer die an ihr haftende Akzentmöglichkeit. Ein Offensein des Begrifflichen für eine Verschiedenartigkeit der Wertbezogenheiten oder Wertbeziehungsmöglichkeiten [1]).

---

[1]) Eine völlige Sinnverdrehung des Gesetzes ist es daher, wenn Burckhardt S. 98 behauptet, auch bei veränderten Zeitläuften habe das Gesetz immer die gleiche Auslegung zu finden. Treffend dagegen Reichel (Stammlerfestschrift S. 297). Das Suchen nach einer entscheidenden Stellungnahme darüber, ob nach dem Willen des damaligen oder nach dem Willen des heutigen Gesetzgebers zu entscheiden sei, ist müßig. Es handelt sich nicht darum,

Der Rechtspositivismus irrt daher, da er den Inhalt der Normen als geschlossen und konstant nimmt und da er vermeint, in formalen Denktätigkeiten zu einem und »dem wahren Resultat« kommen zu können. Er ist Dogmatismus in nicht geringerem Grade, wie das von ihm so verachtete Naturrecht [1]). Damit resultiert freilich auch eine begründete Skepsis gegenüber der vergleichenden Rechtswissenschaft. Denn wenn jene Wertbezogenheiten innerhalb der einzelnen Volks- und Kulturgemeinschaften in Einmaligkeit waren oder sind, so wird eben niemals mit der Gleichsetzung von Normen auch auf die Gleichheit des Rechtslebens geschlossen werden können. Man kann in bestimmten Rechtsmaterien wohl zu einer äußerlichen Uebereinstimmung der Gesetze gelangen, zur Identität der Rechtswirklichkeiten reicht der Arm des Gesetzgebers nicht. Das Irrationale der Rechtswirklichkeiten spottet allem Bemühen, sie in ein begriffliches Muster zwingen und sie in einem solchen darlegen zu können. Das Weltrecht als künstlich erdachte und erschaffene identische Rechtswirklichkeit ist nicht minder Utopie, wie das Naturrecht.

Geht man nun umgekehrt von der Norm aus, so ergibt sich aus dem Verknüpftsein der beiden gesonderten Sachverhalte, daß aus der Norm eine eindeutige Wertzumessung ebensowenig ableitbar ist. Schon (wie oben angedeutet) die scheinbar so einfache schlichte Exegese wird zum Problem. Es handelt sich gar nicht um etwas rein Deskriptives, um etwas, was nur zu kennen und zu verstehen ist. Denn als Normativ Gedachtes erheischt der Text mit seiner gedanklichen Anerkennung auch die willensmäßige Einlagerung zu anderem Denkbaren. Daß man diese primäre Problematik so ganz über der Problematik der juristischen Dogmatik übersehen hat, liegt in der erwähnten Emotionalität und Irrationalität der Rechtserkenntnis überhaupt. Gesetzestext und Interpretation (als Moment des bewußten Willens zum Rechtsleben durch richterliches Urteil) sind aber in beiden Verfahrensarten zu klären, während man gemeint, in der schlichten Exegese stehe nur die Lesung (und zwar nur in der tiefsten Lage eines Elementarverständnisses) zur Frage, in der dogmatischen Exegese wieder handele es sich eigentlich nur um den Text und zwar vornehmlich in der Notwendigkeit der Lückenausfüllung.

Erst dieser stete Hinblick auf das Walten der Zweiheit von Gesetzsein

---

ob so oder so zu urteilen ist, sondern lediglich um die Beobachtung realer Wertstellungen. Das Gesetz ist nur ihre Möglichkeit, nicht ihr Grund. Kann sich die Rechtswissenschaft immer noch nicht von der Formel eines gesetzgeberischen Willens befreien, so kehrt sie das Verhältnis gerade um.

1) Ueber den Wirklichkeitsschein in der Dogmatik, Naturrecht und Rechtsvergleichung siehe Grenzen S. 65 f.

und Rechtswirklichkeit zeigt die Einseitigkeit des ganzen Streites zwischen Freirechtslehren und gebundener Dogmatik. Er vermag das Gesamtproblem überhaupt nur in der speziellen Lagerung der Rechtsfindung durch den Richter anzufassen. Irrten die Dogmatiker älterer Richtung schon darin, daß sie die Rechtsfindung der Wertungen überhaupt für bar erachteten — während wir doch (um mit Rickert zu sprechen [1]) »im Leben stets wertende Wesen sind« —, so irrten die Freirechtler wieder darin, daß sie nur richterliche Wertungen kannten und nicht sahen, daß die Wertbezogenheit in viel breiterer Schicht liegt. Allerdings: Die Rechtswirklichkeit kann so sehr sich von seiner Normerfülltheit fortbewegt haben, daß die Anforderungen an den Richter —, daß der Sinn der Rechtswirklichkeit nicht mehr mit dem Sinn der gesetzlichen Formulierung vereinbar ist. Normativ Gedachtes tritt normativ Gegebenem gegenüber. Dann freilich muß die Gebundenheit des Richters zu jenem Konflikt zwischen dem, was als Aufgegebenheit auch in seiner Erkenntnis steht und doch seinem Erkenntnis versagt ist. Meist recht bescheidene Kritik spricht dann wohl von der Weltfremdheit des Richters. Oder eine tendenziöse öffentliche Meinung entzieht dem verantwortungsbewußten Richtertum schlechthin ihr Vertrauen, ohne auch nur auf den Einfall zu kommen, daß es sich um ein Versagen der gesetzgebenden Staatsgewalt — nicht der richtenden handle [2]).

Das Auseinanderfallen zwischen Recht und Rechtswirklichkeit kann verursacht sein nicht durch ein Zurückbleiben der Legislative hinter dem Rechtsleben, sondern umgekehrt durch eine allzu tatenfrohe Handhabung der Gesetzgebungsmaschine, von deren Erzeugnissen dann die Rechtswirklichkeit vielleicht ganz abseitig ist. Wie eingangs erinnert, besteht die Neigung zu solchem Beginnen in allen nachrevolutionären Zeiten. Damit muß freilich zugleich die historische Betrachtung des eigenen Rechts vollständig zurückzutreten, obwohl nur diese die Abfolge der kulturbedeutsamen Wirklichkeit sehen und damit die herausgefaserten gesetzlichen Tatbestände verstehen läßt. Dann liegt es wieder ganz nahe, daß in solcher Zeit vornehmlich sich der Blick der gesetzgebenden Gewalten über die Grenzen des eigenen Staatswesens hinaus richtet und glaubt, durch einfache Herübernahme fremden Gesetzes die eigenen Aufgaben lösen zu können. Sündhaft jene grundsätzliche Unterlassung des Suchens nach der Kenntnis fremden Rechts, da damit die externe Problem-

1) Rickert der Gegenstand der Erkenntnis, S. 418 (3. Aufl.).

2) Vgl. dazu den Bericht über den Vortrag des Reichsgerichtspräsidenten Simons (Die Vertrauenskrise der deutschen Justiz) in der Deutschen Juristenzeitung 1926, insbesondere S. 1669.

lösung nicht zur Nachprüfung der eigenen Entschließung bereitgestellt wurde. Nicht minder abzulehnen die schier ungeprüfte Herübernahme und Positivierung fremden gesetzten Rechtsstoffes zum Zweck der Gestaltung des eigenen Rechtslebens. Denn das Gesetz ist zunächst nur Gesetz und es besagt noch verhältnismäßig sehr wenig über die Rechtswirklichkeit, der man doch in Wahrheit zustrebt. Bei der emotionalen Wurzelung der Rechtswirklichkeit aber ist dann das Erscheinen eines noch weiteren Abstandes zwischen Text und Rechtsleben nur noch wahrscheinlicher. Dann ist die Divergenz mit Sicherheit sogar zu erwarten, wenn solch fremdes Gesetz einem in alter Rechtskultur gewordenen Eigenleben aufgezwungen wird. Allzu unkritisch hat man sich gewöhnt, jede schematische Herübernahme fremden Rechtsmaterials als Rechtsrezeption zu erachten und von solcher Maßnahme des Gesetzgebers schlechthin sich eine Gleichgestaltung des Rechtslebens zu versprechen. Die Verwendung dieses Nomens findet sich in der Rechtswissenschaft fast allgemein. Klarheit aber über die inhaltliche Ausfüllung des Nomens unter rechtshistorischem Aspekt erschien überflüssig. Der Fülle derartiger scheinbarer Rezeptionsvorgänge — wie neuerdings der Annahme des Schweizer Zivilgesetzbuchs durch Angora — stehen sehr wenige tatsächliche Rezeptionen gegenüber. Von letzterer sollte man nur sprechen, wenn ein solcher Vorgang zu einer vollen kulturbedeutsamen Neuschöpfung des rechtlichen Lebens geführt hat. Schon daraus ergibt sich die Nichtgebundenheit der Rezeption an eine legislative Tat. Letztere kann ebensogut hinter der Rezeption herkommen. Sie kann diese dann erst positivieren. Oder endlich das historische Faktum geht in die Sphäre des Gewohnheitsrechts ein, wie dieses die Rechtsgeschichte bestätigt. Aber die Eigengestaltung des Rechtslebens kann von gesetzgeberischer Tat allein nicht verursacht werden. Nur dort, wo eine Uebernahme fremden Rechtsstoffes zugleich zur Wertverwirklichung in anderer Einmaligkeit geworden ist, liegt ein geschichtliches Faktum und damit eine Rechtsrezeption vor. Die unzulässige Verwendung des Nomens beruht daher auf einer unmöglichen Zusammengebung der Begriffe historischer Vergangenheit mit der Vergangenheit überhaupt. Anders gesehen der Verwechselung von Rechtswirklichkeit und Text.

Allerdings: Wer solches behauptet, darf in der theoretischen Besinnung nicht stehen bleiben. Ihm liegt die Beweislast für deren Richtigkeit ob. Ihr kann er nur genügen in paradigmatischer Durchführung genauester Untersuchung über das Verhältnis zwischen Gesetz und Rechtswirklichkeit in konkreter Rechtsgegebenheit. Diese Aufgabe wurde zu lösen versucht aus der Feststellung der Ursache des Schwankens in der Grenz-

ziehung zwischen dem Seehandelsprivatrecht und dem Allgemeinen Privatrecht im Bereiche des französischen Rechts [1]).

Im abendländischen Privatrecht hat kein Gesetzbuch solche Bedeutung gehabt, wie der Code civil Napoleons von 1804 und der Code de commerce von 1808. Dieser brauchte in seinem Seehandelsrecht nur fortzubauen, was in über einhundertjähriger Entwickelung seerechtlichen Lebens unmittelbare Rechtswirklichkeit war. Der Cod. com. wieder wurde die Grundlage der Gesetzgebungen in einer großen Zahl von Kulturländern der alten Welt und vornehmlich auch Lateinamerikas. Er galt unverändert auch in Belgien von 1808 bis 1879. Erst dann und weiter in Gesetzen von 1908 trat eine Novellierung ein, welche aber an dem Zentralbegriff des französischen Seehandelsprivatrechts, »der Sache des Seerechts« [2]) nichts änderte. Für die Rechtsauslegung in allen jenen Ländern muß daher scheinbar auch die Bedeutung des Zentralbegriffes im französischen Mutterrecht maßgebend sein. Vornehmlich aber wichtig für die Erkenntnis des belgischen Rechtslebens, da hier weitgehende Gemeinsamkeiten in Sprache, geographischer Gegebenheit, historischen Bedingungen vorhanden waren. Man sollte daher erwarten dürfen, daß mit der Gleichheit des Gesetzes eine Gleichheit des Rechtslebens feststellbar sein würde. Genaues Zusehen zeigt aber, daß bei völliger Unveränderlichkeit des gesetzlichen Symbols (navire) eine ganz verschiedenartige Ausdeutung erfolgt ist, je nachdem die Rechtswirklichkeit das Symbol konstruktiv (nach der baulichen Eignung) oder wirtschaftlich (nach der Erwerbsabsicht des Reeders) erfaßte. Unmerkliche Sinnzumessungen fast, die aber in der richterlichen Praxis zu genau einander entgegengesetzten Rechtszumessungen führten. Ein wechselndes Auf und Ab in der Grenzziehung zwischen der lex spezialis und der lex generalis je nach dem augenblicklichen Walten der Ausgangsstellung. Oft eine plötzliche Abkehr von der bisherigen Judikatur, ein Umbiegen in der Sinnzumessung »der Sache des Seerechts«, zuweilen feststellbar in derselben Urteilsbegründung. Hier und dort auch ein Zerreißen der Motivkette in der richterlichen oder theoretischen Dezision, gegen welche formallogisch gleichwohl nichts einwendbar ist. So hat sich die Rechtswirklichkeit in Frankreich, wie in Belgien wiederholt geändert, derart, daß das Gesetz für die fragliche Grenzziehung irrelevant wurde,

1) Grenzen S. 104 und daselbst Kapitel II.

2) Es war daher ein tiefer Blick in die seerechtliche Rechtswirklichkeit der abendländischen Rechtswelt, der Pappenheim in seiner klassischen Darstellung des Seerechts (Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft) alle dogmatischen Ueberlegungen von dieser Wertgegebenheit abfolgern ließ. Die Einsicht in die sachliche Selbstverständlichkeit seines Zentralbegriffes hätte Theorie und Praxis vor mancher Irrung bewahren können.

daß es in negativer Funktion nur die Möglichkeit der Rechtsfindung umgrenzte. Und all dieser Wechsel in voller Positivität, so daß schon hierin das volle Auseinanderfallen zwischen Rechtswirklichkeit und Gewohnheitsrecht sichtbar wird. Sucht man aber nach den Rechtswertsstellungen, so erhellt das jeweilige Prävalieren bestimmter Motive, traditioneller Wurzelung, wirtschaftlichen Charakters, sozialer oder auch nationaler Prägung. So zeigen die Umsetzungen des Textes zum Rechtsleben in Belgien und in Frankreich jene Einmaligkeit des Rechtsseins, die trotz der Gleichheit der geschriebenen Tafeln nur einmal in gerade eben jener Tönung auf der Erde zu finden ist. Denn immer in der kulturbedeutsamen Rechtswirklichkeit nur können Normen erlebt werden. Hier vollendet sich erst der Begriff der Rezeption. War die von allen konkreten Seinsbezügen abstrahierte Begrifflichkeit mit einmaligem Leben erfüllbar, so bewirkte die Positivierung auch die Möglichkeit für den Richter, mit Zwang in Andersartigkeit zu entscheiden.

Mit dem Wiederbeginn des Weltverkehrs, der neu andrängenden Verpflichtung der Kulturvölker mußten auch die Bestrebungen zur Vereinheitlichung der Rechte neue Antriebe erhalten. Erneut erstehen damit die schwierigsten juristischen Probleme. Man sieht, daß es eine wahre Rechtssynonymität nicht gibt [1]). Das gleiche Nomen wird von differenzierter juristischer Bedeutung erfüllt. Für die Rechtswirklichkeiten vollends besagt die Identität des Nomens noch weit weniger. So ist die Erkenntnis eines fremden Rechtsdaseins immer in eine Wahrscheinlichkeit gebannt. Der Versuch, auch nur zu letzterer zu gelangen, darf beim Studium der fremden Rechtstheorie und der Judikatur nicht haltmachen. Der Forscher wird dann nach einer Art Einfühlung streben müssen, da es sich ja um Emotional-Gewurzeltes in der Rechtswirklichkeit handelt. Gelingt sie, so wird die theoretische Besinnung auf die notwendige Einmaligkeit rechtlichen Lebens immer bestätigt werden. Nur dann aber kann die Vorarbeit geleistet werden, ohne welche die Ueberwindung der Spannungen in den Rechtswirklichkeiten noch weniger möglich erscheint. Auf letztere aber kommt es der internationalen Rechtsangleichung gerade an. Zu diesem Ausgleich kann der Gleichklang der Gesetze nur die Weg-

1) Dazu Grenzen S. 80 ff. Um an ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit zu erinnern: Bei Verhandlungen der Deutschen Rentenbank mit amerikanischen Finanzkreisen hat allein die Klärung der speziellen Vorfrage — welches der Begriffsinhalt des Nomens »Hypothek« nach deutschem Recht einerseits, nach amerikanischem Recht andererseits sei — zeitraubende vergleichende Untersuchungen veranlaßt.

weiser aufrichten. Hier endigt im internationalen Bereich die Macht der Legislative. Damit löst sich aber auch die scheinbare Antinomie auf, daß der internationale Verkehr fortschreitend in bestimmten Materien eine Gesetzesangleichung erheischt und auch durchsetzt. Daß zugleich die steigende Kultur zur Andersartigkeit führt. Ist die Dualität der beiden Sachverhalte notwendig, so wird dem Gesetz sein Recht, die notwendige Kodifizierung und Kodifizierbarkeit formaler Logik wird bewirkt und zugleich ist die Abtönung der Rechtswirklichkeiten nicht gehemmt, da das Gesetz den Raum für mannigfache Gestaltungsmöglichkeit freiläßt. In der Funktion der Angleichung durch das Gesetz liegt nicht eine Einebnung der Andersartigkeit schlechthin, sondern weit mehr die Aufrichtung von Schranken gegenüber von Gestaltungsmöglichkeiten, welche in dem modernen internationalen Verknüpftsein nicht mehr vollzogen werden können. Mag man die Funktion des Textes insofern eine negative nennen. Nur irrt man durchaus, wenn man den steten Hinblick auf das Walten der Zweiheit als theoretische Spekulation erachtet. Das Aktienrecht des gegenwärtigen deutschen Rechtslebens, die pfandrechtlichen Aushilfsfiguren lehren es anders. Das kanonische Recht hat das Verhältnis der beiden Sachverhalte sogar wieder zu einem Begriff verarbeitet. Gerade die Praxis bestätigt — wie eingangs erwähnt — das Anderswerden des Rechts bei vielleicht völliger Unveränderlichkeit des Textes.

Dieser Unmöglichkeit, die Rechtswirklichkeit unbedingt in Gesetze bannen zu können, sollte eine in gegebener Zeitlage besonders tatenfrohe Gesetzgebung ebenso bei rein interner Gestaltung bewußt sein. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß dem Gesetzgeber die Beeinflussung der Rechtswirklichkeit verschlossen ist. Die Herabdrückung des Individuums lehrt es anders [1]). Nur über das Maß des Erreichbaren besteht nicht die unbewußt vorausgesetzte Sicherheit. Schwieriger wird die Position der gesetzgebenden Gewalt des Staates, wenn sie mit ihrer gesetzlichen Neuschöpfung gegenübertritt nicht Gruppen unverbundener Einzelner, sondern großen organisierten Verbänden. Mögen diese nun volle Rechtspersönlichkeiten sein, mögen sie der publizistischen Rechtsfähigkeit entbehren: Etwa Gruppierungen wirtschaftlicher Art oder Gemeinschaften, welche durch irrationale Motivierungen vielleicht nicht minder stark zusammengebunden werden.

Am bedeutsamsten erscheint unter diesem Aspekt das Verhältnis der übergeordneten Staatsgewalt zu den Einzelstaaten im Bereich eines Bundesstaates. Zugleich vermag das Bewußtsein um Sein und Verhältnis

1) Das erweist wohl am krassesten die Entwicklung des Strafrechts. (Vgl. „Von der Idealität des dualistischen Prinzips in der Strafe", S. 64 f.).

der beiden Grundsachverhalte den gerade in der Gegenwart in Deutschland so lebendigen Streit in eine grundsätzlich andere Beleuchtung zu rücken. Es handelt sich um den Antagonismus zwischen zentralisierenden Bestrebungen des Bundesstaates einerseits und Abwehrtendenzen der Einzelstaaten gegen erstere anderseits. Die Abwehr im Sinne einer Aufrechterhaltung eines ausgesprochenen staatlichen Eigenlebens durch das scheinbar geeignete Mittel der Verbriefung einzelstaatlicher Hoheitsfunktion. Unitarismus oder Föderalismus in der Teillagerung der Kompetenzverteilung zwischen Bundesstaat und Einzelstaat. Hier sei nur der Kompetenz zur Legislative (insonderheit in privatrechtlicher Lagerung) gedacht und nur für sie beansprucht diese Besinnung Geltung. Die Anstraffung der zentralistischen Intention in der neuen Reichsverfassung gegenüber seiner Gestaltung im Verfassungsbau Bismarcks kann als bekannt vorausgesetzt werden. Desgleichen, wie sehr der Einheitsstaatsgedanke in der Füglichkeit zur Bildung von Reichsrecht gegenüber der landrechtlichen Gesetzgebungsmöglichkeit gedehnt worden ist.

Gleichwohl: der deutsche Staatsgedanke war unmerklich fast und bei Unveränderlichkeit seiner föderalistischen Struktur in der juristischen Formulierung zur Rechtswirklichkeit geworden [1]). Auf die Dauer kann kein Machtstaat auf die Kompetenz zu aller Kompetenz verzichten. Und dieses Machtmoment lag faktisch der politischen Kräfteverteilung nach, wie massenpsychologisch sehr nahe. Sowohl nach der Seite einer möglichen Zerteilung des Reiches hin, wie umgekehrt nach der Richtung des Hinübergleitens zum Einheitsstaat. Denn der neue, juristisch nur als Faktum zu beurteilende Zustand war aus einem Gewaltakt, dem Bruch der Verfassung hervorgegangen. Das neue Deutschland als Staat war daher erst wieder zu schaffen. Die Frage nach der Möglichkeit der logischen Geltung neuen Rechts interessiert hier nicht. Tatsache, daß Sein oder Nichtsein des Reiches, wie seiner Verfassungsstruktur allein auf das Machtmoment abgestellt hätte gewesen sein müssen, wenn nicht die Wirklichkeit des deutschen Staatsgedankens zum Tragen gekommen wäre. Gelassen sei der formal unbestreitbare Einwand hingenommen, daß mit dem Ende des alten Reichs als eines Rechtsphänomens doch auch der deutsche Staatsgedanke nicht mehr Rechtswirklichkeit gewesen sein könne, da eine Rechtspositivität dieser Wirklichkeit ja nicht mehr behauptet werden kann. Historische Tatsache doch aber, daß diese Wirklichkeit sowenig aufgehört hatte, daß sogar ihre Emotionalität schneller zu

---

1) Auf die analoge geschichtliche Erscheinung in der Abfolge der Schweizerverfassungen braucht hier nicht eingegangen zu werden.

einer neuen Rechtswirklichkeit des deutschen Staatsgedankens führte, als dieses etwa durch eine lediglich psychologisch bedingte Hinüberführung des Faktischen in das Seinsollende erklärlich hätte sein können. Gerade die Beobachtung dieses historischen Geschehens in Verbindung mit der Unableitbarkeit der logischen Geltung der neuen Verfassung zeigt, wie selbständig die Rechtswirklichkeit sein kann, und wie sie weder nur Faktum, noch auch nur eine konkretisierte Normensumme ist. So einfach an sich die Unterscheidung zwischen logischer und psychologischer Geltung des Textes ist, die Rechtswirklichkeit erschöpft sich in letzterer nicht. Sie ist vielmehr so sehr ein aliud gegenüber der nur in Massenschwingungen gründenden psychologischen Geltung, daß sie in bestimmter historischer Situation im Gegensatz zu diesen nur psychologischen Fakten wirksam werden kann, daß sie normhegend wird.

Ob bei der Subversivität der Strebungen gegen die Bewahrung der Reichseinheit geschichtliches Urteil jemals die Gefahrstadien in ihrem tatsächlichen Maß wird zu zeigen vermögen, kann dahingestellt bleiben. Wenn trotz der Wirksamkeit derartiger dem Reich nicht günstiger Masseneinstellungen seine Einheit (soweit man jetzt urteilen darf) wohl niemals ernstlich gefährdet gewesen ist, so wird gerade hier die Rechtswirklichkeit des deutschen Staatsgedankens offensichtlich. Er wirkte also für die Bewahrung einer Reichsverfassung überhaupt, hemmte die Verbreiterung partikularistischer Schwingungen und nahm ihnen alle Normativität. Zugleich mußte er unitaristisch wirken. Reale Gegebenheiten innerer und äußerer Machtverteilung, nicht zuletzt das psychologisch bedeutsame Moment der Endigung der Personifikation des föderativen Systems kamen dem entgegen.

Gerade die Erinnerung an die verfassungsrechtliche Rechtswirklichkeit sollte aber zugleich vor einer Ueberspannung der Tendenz zur Rechtsvereinheitlichung warnen. Denn sie war trotz der Festigung des Staatsgedankens an sich doch immer eine bundesstaatlich gestimmte Rechtswirklichkeit. Daher ist der Versuch einer mechanisierenden und reglementierenden Ablösung der Landesrechte durch aufgezwungenes Reichsrecht nicht unbedenklich. Die Spannung zwischen Recht und Rechtswirklichkeit könnte dann nur zu leicht durch das Eindringen staatspolitischer Akzente geschärft werden. Handelt es sich doch dann um den oben angedeuteten Kampf des Staates mit staatlichen Verbänden. Würde das formal durch die Verfassung zwar legitimierte, tatsächlich aber aufgezwungene Reichsrecht gar auf traditionell gewachsene landrechtliche Rechtswirklichkeit stoßen, so wäre die erhoffte Durchsetzung des erstrebten Einheitsrechts zum Rechtsleben sicherlich nicht gewährleistet.

Tatsächlich fließt die Entscheidung im Für oder Wider Reichsrecht oder Landrecht auch gar nicht aus der Sorge um Ausgleich in den Rechtswirklichkeiten ab. Weit mehr sind hier politische Prestigegründe am Werk. Uebrigens nicht alles, was heute noch landesrechtliche Rechtsfigur ist, läßt auf eine innige Verflechtung der Wertgefühle regional umgrenzter Bevölkerungsschichten mit eben diesen spezifischen Rechtsgestaltungen schließen. Gerade hier aber ist die Theorie berufen, auf Grund genauer Forschung den Boden für die Grenzziehung zwischen gemeinem Recht und Partikularrecht zu bereiten. Zu zeigen, wo wahre Rechtswirklichkeit noch immer nach seiner Einmaligkeit ruft, oder wo ein solch lebengestaltendes Wertmoment gar nicht mehr vorliegt, kodifizierte Begrifflichkeit durchaus zur Ablösung durch neues gemeines Recht reif ist. Dann liegt die Voraussetzung für die Schöpfung einheitsstaatlichen Rechts auch innerhalb solcher Bundesstaaten vor, in denen wie in Deutschland und der Schweiz in regional umgrenzten Teilen ein traditionell gefestigtes reiches Eigenleben in der Rechtssphäre da ist.

Und endlich: Das Gegeneinander des vornehmlich wirtschaftlichen Zwanges zur Rechtsangleichung einerseits, von Andersartigkeit andererseits offenbarte sich in zwei getrennten und doch analogen Lagerungen: Im völkerrechtlichen Bereich und im bundesstaatlichen Belange. Die Form des Ausgleiches durch völkerrechtliche Verträge ist in letzterem nicht gegeben. Eine weitgemessene föderalistische Kompetenz zu Staatsverträgen der Gliedstaaten miteinander greift nach dem Leben des Bundesstaates. Ueber das Maß des Notwendigen an gemeinem Recht kann nur er entscheiden, soll er sich begrifflich nicht selbst aufheben. Daher gebührt der Zentralgewalt schließlich die Kompetenz zu aller Kompetenz. Hier aber ist der gemeinrechtlichen Legislative in der sog. Grundsatzgesetzgebung ein Mittel gegeben, eingedenk der Dualität von Recht und Rechtswirklichkeit gemeinrechtliche Notwendigkeiten zu versorgen und gleichwohl dem Eigenleben der Einzelstaaten in der Ausfüllung der Grundsatznormen durch landrechtliche Gestaltungen freien Raum zu geben. Nur darauf kommt es an, ob landesrechtliche Rechtswertstellungen auch wahr und stark sind. Ist das der Fall, dann brauchen sich landmannschaftliche Strömungen nicht so arg zu sorgen. Selbst unter einheitlichem Gesetzestext wären sie nicht gefährdet. Nur daß ihre schwerere Erkennbarkeit gesetzespolitisch unerwünscht erscheinen muß. Darüber eben hilft die Grundsatzgesetzgebung hinweg. Immer aber zeigt der Hinblick auf die Dualität der beiden großen Sachverhalte die Gedankenleere der kleingeistigen partikularistischen Konstruktion eines angeblichen Gegensatzes zwischen dem traditionellen Offensein für landesrechtliches

Eigenleben und dem zielbewußten, weil als notwendig erkannten Streben zum Reichsrecht.

Die Einmaligkeit historischen Geschehens verbietet von vornherein an eine genaue Wiederholung rechtlicher Vorgänge und Gesamtlagerungen zu denken. Doch wenn man sich daran erinnert, daß eine nicht taktvolle Handhabung der Kompetenzkompetenz dem Bundesstaat selbst abträglich sein, nicht unbedeutsame Verstimmung erzeugen kann, sollte man des Umstandes eingedenk sein, daß selbst dem straffen Zentralismus der diokletianisch-konstantinischen Monarchie die Herbeiführung einer wahren Rechtseinheit nicht gelungen ist. Denn das entscheidende Moment, welches sich immer gegen eine wirkliche Rechtsgleichheit stemmt, waltete auch damals in den römischen Ländern des Aufganges der Sonne: Eine in alter Kultur gewordene Rechtswirklichkeit.

Es ist wohl das Zeichen ganz großer geistiger Leistung, daß sie das Denken auch dann auf sich zu ziehen und neu befruchtet wieder aus sich zu entlassen vermag, wenn die Probleme sich nur überschneiden [1]). So kann im Gedenken an Ludwig Mitteis rechtshistorische Leistung auch eine Besinnung beendet werden, welche Zweifel über Prinzipien der Rechtsgestaltung in der Zukunft aufzuwerfen unternahm.

1) L. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs.

GOETHE UND DAS TRAGISCHE.

EIN VORTRAG.

VON

CHRISTIAN JANENTZKY (DRESDEN).

Wenn man von Tragik und von Tragischem spricht, und wenn man diese Worte in ihrem eigentlichen Sinne gebraucht, so ist damit viel mehr gemeint als das nur Traurige, Bemitleidenswerte, Schmerzliche, wie es sich im Kreis des Menschlichen alltäglich einstellt und sich in Krankheit, Tod und Unglück aufdrängt. Tragisch ist nicht das Einzelne und Zufällige, ist nicht der Unglücks-Fall, der hier und dort sich zuträgt, sondern Erlebnis und Begriff des Tragischen gründen sich immer auf ein Allgemeinstes, Letztes, Kosmisches. Tragik erleiden heißt, hineingenommen sein mit seiner Not in die Notwendigkeit des Existierenden als solchen, teilhaftig sein der Unvollkommenheit, die mit dem Dasein überhaupt gegeben ist. Tragik weist immer auf ein Metaphysisches, der Wirklichkeit, dem Weltgefüge Eigenes und darum Unabwendbares, auf einen Widerspruch, auf die Gebrochenheit, Entzweitheit und Gespaltenheit des Seienden. Man könnte sagen: Menschentragik begibt sich nur in einer Welttragödie oder betrifft das Menschliche, die Menschen als Wesen einer tragisch realisierten Welt, als Glied und Teil des Lebens, wie es ist und sein muß. Darum ist auch nur d e r Mensch und d a s Schicksal wahrhaft tragisch, in dem der Hintergrund der Weltbeschaffenheit, die Weltstruktur erkennbar oder spürbar wird; ja, das ist wesentlich die Größe aller Tragik, das Heldische tragischer Menschen, daß sie den Ausblick öffnen in dies Letzte, leben und untergehen als Zeugen eines allgemeinsten Schicksals, daß sie im eigentlichen Sinne repräsentierend sind. Und darum und von hier gesehen ist tragisches Leiden immer stellvertretend. Tragische Schuld, sofern man sie als dem Begriff der Tragik zugehörig faßt, ist ein Vergehen, das nicht sein soll und doch sein muß, ist zugleich schul-

dig und unschuldig, ist Beispiel einer Existenzform, die ohne Schuld, ohne ein Negatives, ohne den Abfall von dem absolut Vollkommenen gar nicht zu denken ist. Der tragisch Schuldige tut und verwirklicht etwas, das irgendwie zurückgeht auf eine Urschuld alles Tuns und Wirklich-machens, er wiederholt als Einzelner die Mangelhaftigkeit des sich Verwirklichens und Wirkens überhaupt; er ist behaftet mit der Bürde des Faktischen, der Welt als Faktum, als Getanem, in dem gehandelt wird, er ist beladen mit der Erbsünde der Tat-Sächlichkeit. Unschuldig ist nur das Nicht-Tun, sagt Hegel einmal, und Hebbel spricht von einer Erbsünde Gottes, der die Welt als ein notwendig Unvollkommenes verwirklicht und geschaffen hat. Mit dem Moment der Weltrealisierung, im Augenblick, als sich die Welt als das Bestimmte und Konkrete auftut und aufgetan wird, das heißt im Augenblick, wo etwas ist, da ist durch diesen Akt auch die Entzweitheit, das Eine und das Andere eingetreten; und da auf keine andere Weise etwas sein kann, da es das Wirkliche auf keine andere Weise gibt, so liegt in diesem Anfang oder Ursprung des Vorhandenen, der Welt auch die Urtragik alles Tuns, die Urtragik alles tätigen Verhaltens eingeschlossen. Tun ist Besonderung und Selbstbestimmung und ist zugleich Absonderung von dem ursprünglich Einen, noch nicht Geschiedenen und noch nicht Individualisierten. Zwangsläufig gleichsam folgt aus diesem Faktum der tragischen Entzweitheit des Bestehenden Vereinzelung und Sich-entgegensetzen alles tätig Lebenden, und durch die Erbschuld stehen sich die Menschen gegenüber als andersartig und als zweigeschlechtig, tragisch geschieden, tragisch aneinander fehlend, den Bruch und Zwiespalt auf die Kommenden, schuldig-unschuldig in das Sein Gestellten weitererbend. Und immer wieder steht die Frage auf: was ist zu tun mit den getanen Taten?

Ein solcher Tat-bestand des Tragischen wird auch nicht ausgestrichen und beseitigt, wenn man die Möglichkeit einer Erlösung oder Ueberbrückung annimmt; denn Ausgleich und Versöhnung werden erst notwendig durch Widerstreit und Kampf, und ihr Vollzug braucht nicht die Gegensätzlichkeit als solche zu beheben; und immer bliebe noch die Frage offen, ob nicht der Friede über Trümmern geschlossen werden muß. Die Antwort mag das Eine oder Andere betonen, und davon hängt im wesentlichen die Färbung und das Pathos aller Weltanschauung ab, gewissermaßen der Grad, die Temperatur des Wirklichkeitserlebens, das Mehr und Weniger an tragischer Erfahrung und an Wissen um die Tragik alles Seienden.

Ich kann und will nicht hier das Angedeutete erweitern, auch nicht dahin, daß ich die Fälle tragischer Verknotung, der Spannungen und



Gegensätze aufzähle und erörtere, an denen je die Menschen Schmerz und Qual erfuhren, — man käme an kein Ende, weil für das tragische Bewußtsein ja schlechthin alles gespalten und zerbrochen ist und sich das Leid aus dem Unendlichen erhebt und nichts verschont. Doch immer haben sich nur wenige und seltene Menschen völlig erfüllen können mit dem tragischen Erleben, so sehr, daß nirgends sich ein Ausweg zu zeigen schien aus der Unseligkeit und Not des Wirklichen, es sei denn, daß der Tod Erlösung böte oder der Wahnsinn die Besinnung an ihr Ende führte. Sie sind die eigentlich und wahrhaft tragischen Naturen, berufenste Verkünder der zerrissenen Einheit, Repräsentanten schicksalhafter Geschlagenheit des Menschlichen; und wenn ich Kleist und Hölderlin hier nenne, so sind sie exemplarisch für dies übervolle Maß der Tragik, und niemand wird an ihre Stelle treten können. Gewiß sind sie damit nicht Vorbild oder Norm, daß so die Welt gesehen werden müsse; — aber wenn ich nicht irre, macht sich in unseren Tagen gerade ein Gefühl von »Sympathie«, von Hingezogensein und von Verwandtschaft für sie geltend, und ihre Namen sind gewissermaßen Stimmungsträger für eine Zeit, die sich des Dauernden und Sicheren beraubt sieht, die ausgeliefert scheint an die Unfestigkeit der Dinge, die statt des Absoluten nur das Relative kennt und Sehnsucht eingetauscht hat für Besitz. Man könnte sagen, Tragik ist modern, wo formzersprengende Gewalten dämonisch Kampf und Unrast über die Gemüter breiten und allen Lebensraum erfüllen mit Dissonanzen ohne Ende, wo selbst die Stillen und in sich Gekehrten ihr Inneres nicht völlig unberührt erhalten können vor diesen Stößen und vor dieser aufgewühlten Problematik.

Vielleicht ist darin auch der Grund zu suchen, warum so viele von den Jüngeren vor allem Goethe als unmodern empfinden, als eine Größe der Vergangenheit, zu der wohl die historisch Interessierten noch in Beziehung treten könnten, während die von der Gegenwart Bewegten, Lebendigen, bei ihm nicht Antwort und Befriedigung erhielten. Ein solches Urteil ließe sich beiseite schieben als Folge einer falsch gestellten Frage, wenn nicht darin doch etwas Zeitgemäßes läge, und wenn nicht doch die Schwingungsweite einer solchen Ansicht sich über einen größeren Kreis erstreckte, als es den Anschein hat. Es handelt sich, auch für die nicht im eigentlichen Sinne modernen Menschen, um die Stellungnahme zu dem als untragisch gesehenen Goethe; oder anders gesagt, es steht zur Diskussion, ob sich dies Goethebild behaupten kann und ob sich wirklich noch ein naher, unmittelbarer Eindruck Goethes auf uns und unsere Zeit herstellen kann, — ich meine jenseits einer nur geschichtlichen Betrachtung seiner Werke —, wenn er nicht auch den Ton der Tragik hörbar

werden ließe und wir nicht auch bei ihm das Wissen um die Antithetik und Not des Seienden verspürten. Darum ist in der Tat das Thema: »Goethe und das Tragische« nicht nur historisch referierend zu erörtern, vielmehr betrifft es unser Erleben Goethes und damit die Intensität des seelisch-menschlichen Kontaktes, — Faktoren, ohne die ja alle Anerkennung, Bewunderung und Wertung auch des Genialen stumpf werden müssen, und unsere innere Berührung mit der Erscheinung Goethe wird versperrt, wenn sich Getroffen- und Ergriffensein versagen.

Ich weiß wohl, was sich dem Ergreifenden hemmend entgegenstellt, die Weisheit und die Abgeklärtheit Goethes, dies scheinbar Fertige, Gemessene und Ausgeformte, das Ruhen und Beruhen in den ewigen Gesetzen des Menschentums und der Natur, die scheinbar überklare Atmosphäre eines Lebens, das den Konflikten ihre Schärfe nehmen mochte; der Eindruck einer leidfernen Kühle, Zielsicherheit und Abgeschlossenheit, ein Optimismus, der dem strebenden Bemühen Erlösung und Belohnung übereignete. Was ist denn daran tragisch, oder was an dieser Ausgewogenheit der Sprache und des Stils, die alles ebenmäßig macht und Leidenschaften gleichsam nivelliert, das Widerspenstige befriedigt oder einfriedigt, das Gegensätzliche in große gerade Linien spannt und schlichtet? Nichts scheint dem Tragischen so fremd und so entrückt, nichts affektiv erregbar und erregt, Einheit und Kontinuität stehen über Wechsel und Entzweiung, monumentale Rundung und Vollendung scheint Wille und Ergebnis einer tragiklosen Existenz. Ich denke nicht daran, derartiges als seiend anzuzweifeln oder fortzudeuten, so wenig wie ich Goethe gewaltsam tragisieren will, als wäre er ein tragischer Charakter wie Kleist und Hölderlin; aber was ich behaupte, ist, daß neben oder unter allen jenen Eigentümlichkeiten bei ihm das Tragische besteht, als ein notwendiger Bestandteil dieses Lebens, so unabwendbar ihm gehörig, daß Weite, Tiefe, Größe seiner Welterfahrung und -gestaltung nicht ohne dieses Phänomen begriffen und gewürdigt werden können.

Ich brauche wohl nicht so banale Argumente abzuwehren, daß Goethe doch im Gegensatz zu vielen andern Menschen den Sorgen des Alltäglichen enthoben war, daß es ihm sozusagen gut gegangen sei und daß er wenig Grund zur Unzufriedenheit gefunden haben könne. Das trifft ja nur das Alleräußerlichste, und ein so enger und flacher Begriff von Glück und Unglück muß von vornherein beiseite bleiben. Viel eher ließe sich in Anschlag bringen, daß wie durch eine unerhörte Gunst des Schicksals hier einem Individuum die Möglichkeit gegeben war, das in ihm Angelegte gleichsam auszuschöpfen, ein langes Leben in Erfahrungen und Werken zu vollenden, sich selber zu erfüllen; — das ist Geschenk und Gnade,

seltenste Erhöhung, aber dies »Glück« ist nicht auf ebenen Wegen aufgelesen. Man nehme doch die Briefe und gelegentlichen Worte des alten Goethe; sie sprechen nicht von einem leichten Leben, und wenn man selbst das Stimmungshafte abzieht, so klingt aus ihnen eine Art der Weltbetrachtung, die von der Last und der Beladenheit und von dem Leid der Menschen und des Menschseins weiß. »Ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steins, der immer von neuem gehoben sein wollte.« »Alles, was wir treiben und tun, ist ein Abmüden. Wohl dem, der nicht müde wird.« »Viele Leidende sind von mir hingegangen; mir aber ward die Pflicht auferlegt, auszudauern und eine Folge von Freude und Schmerz zu ertragen, wovon das Einzelne wohl schon hätte tödlich sein können.« »Was hat derjenige nicht zu erdulden, der andere überlebt! Er übernimmt ja gewissermaßen die Lebensbürden, die jenen im Naturlaufe zugedacht waren.«

Dergleichen Zeugnisse, die leicht vermehrbar sind, kann man als Aeußerungen eines alt gewordenen Mannes nehmen, dem manches Schmerzliche begegnete; aber es ist doch, als ob dahinter das Bewußtsein spürbar würde, daß es sich nicht um ihn allein, auch nicht um eine Konstatierung seiner menschlichen Mühsale handelte, sondern um Letztes, Allgemeinstes, um eine Schicht, wo sich das Traurige als eingelassen in das Tragische erkennt, wo Einzelleid und Einzelschicksal repräsentierend werden für das Menschliche und seinen Platz in einer leiderfüllten Welt.

Ich wiederhole, Goethe war kein »tragischer Charakter« und war kein »Tragiker« in seiner dichterischen Produktion, — er übersah gewiß nicht das Reiche, Schöne, Gute, Seligmachende des Seins; aber er sah das Eine u n d das Andere, und beides immer so verstrickt, sich widersprechend, kämpfend, wechselnd, daß alles unbeschwerte Lachen oder Frohsein schließlich sich abgab an den herben und resignierten Ernst des Weltbetrachtenden. Und wenn man gern sein Wort zitiert, daß er bloß vor dem Unternehmen, eine wahre Tragödie zu schreiben, schon erschrecke und überzeugt sei, sich durch den bloßen Versuch zerstören zu können, — es ist ganz sicher n i c h t die Aeußerung eines Menschen, der z u w e n i g von der Tragik wußte; vielmehr steht hinter ihr gerade Erlebnis und Erkenntnis der tragischen Realität, in solchem Maße, daß ihr Aufgraben und seelisches Vergegenwärtigen eine Lebensbedrohung mit sich führte. Ja, unter dieser Perspektive wage ich zu sagen, daß Goethe tragiknäher ist als Schiller, der Tragödiendichter, das heißt, daß Goethe vom Tragischen leibhafter und konkreter ergriffen wurde, unreflektierter, brennender, gefühlter; und wo er Tragisches erlebte und gestaltete, da ziehen

Schmerz und Klage, breit verströmend, unwiderstehlicher die Leidenden in sich hinein, und reicher und vielfältiger gebrochen spiegelt sich Armut und Entzweitheit des Geschaffenen.

Man wird das wohl am ehesten zugeben für jenes Werk des jungen Goethe, in dem schlagartig sich der Urgrund tragischer Gespaltenheit auftut und aufgedeckt wird, so, daß auf einen Menschen gleichsam die Qual der Mitgeschlagenen sich häuft und sein besonderes Schicksal zum Beispiel einer allgemeinen, der Welt und ihrem Wesen eigenen Tragik sich vertieft. Ich meine Goethes Werther, — ein Denkmal von unvergänglichem Bestand, weil eben hier, bei aller Zeitgebundenheit und, wenn man will, Zufälligkeit des Inhalts und der Form, von einem Punkt aus in das Ewige, schlechthin Gegebene, Metaphysische der Blick geöffnet wird. Denn hier ist nicht die Rede von diesem oder jenem Unglück in der Liebe, von etwas, was im Alltag vorkommt und stärker oder schwächer Mitleid und Mitgefühl erregt; hier wird vielmehr am Fall des Liebenden die Tragik des Erotischen enthüllt, und an der Tragik des Erotischen Gebrechlichkeit und Dualismus alles Existierenden. Werther ist unschuldig-schuldig, er muß so sein, wie er nicht sein darf, er sieht sich wehrlos ausgeliefert an eine Macht, die ihn mit Leidenschaften und Gefühlen heraushebt aus der Zahl der Anderen und ihm das Unmaß seiner Liebe gibt, um ihn durch eben diese Gabe zu vernichten. Und das, was den Geschöpfen ihre Einheit zu sichern scheint, der gleiche Ursprung in dem Grunde der Natur, und was in diesen Urgrund am tiefsten und am sichersten noch reichen könnte, die Liebe als natürlichstes, elementarstes Fühlen, — es reißt doch alles nur den Zwiespalt auf, das Immer-anderssein, Besonderung, Vereinzelung, die Einsamkeit und das Alleinsein aller Individuen. Wenn gerade das Erotische als Einheitsstreben des Getrennten, als In-einander-sich-verlieren von Ich und Du zu allen Zeiten als Symbol für die ersehnte Ueberbrückung kosmischer Gegensätzlichkeit gedient hat, als Weg zum Ungeschiedenen und Einen, gleichsam als die Gewähr der Einheit hinter dem Entzweiten, so wird hier alle Hoffnung auf Erlösung abgeriegelt, das Ich wird in sich selbst geworfen, und seine unerfüllte Liebe erweist nichts als die ewige Geschiedenheit des Seienden. Gewiß, das ist nicht etwa eine These, die im Werther als wahr und geltend zur Erscheinung käme, es ist der Stimmungshorizont der Dichtung, die Melodie, die sich als tragische durch die Begebenheiten hinzieht, und sie vertieft sich dadurch, daß hier mit höchster Kunst das seelische Geschehen gestellt wird in den Ablauf der Natur und alles von dem gleichen Ton erfüllt. Hier fügen Menschen aus Naturnotwendigkeit einander Schmerz und Todeswunden zu, und in der Allbelebtheit, auch des Klein-

sten, vernichtet unabwendbar jeder Schritt ein tausendfaches Leben, und schuldlos-schuldig zu zerstören, ist jedem Wesen auferlegt. Das Sichbetätigen, das Tun als solches, das Wirken in der Wirklichkeit ist tragisch unterbaut, und nichts ist sicher als Vergänglichkeit und Untergang. »Da ist kein Augenblick, der nicht dich verzehrte und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer sein mußt. . . . Mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt; die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. . . . Ich sehe nichts, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer.«

Ich sage nicht, daß Werther das dichterische Ebenbild des Menschen Goethe sei und daß aus jedem Worte Werthers Goethe spräche, aber es ist doch wahr, daß hinter dieser Wertherischen Tragik und Verzweiflung Erlebnismöglichkeiten und Erlebniswirklichkeiten stehen, die weit mehr in sich tragen, als den jugendlichen Weltschmerz oder eine bloße Stimmung Goethes. Denn wenn auch Goethe für sich selbst nicht in der Weltangst und dem Chaos Werthers existieren konnte, ja wenn er gläubig und vertrauend die Kräfte der Natur in sich und um sich anerkannte, den Sinn und die Gesetze des Geschehens suchte und sie bejahte und tätig seinen Platz behauptete, — es ist auch das nicht alles, und es bleibt das Wissen um ein Dunkles, Irrationales, Unerklärliches, um die Natur als Macht und Schicksal, das einbricht in die Ordnungen der Menschen und Schuld und Unschuld, Gut und Böse, Zwang und Freiheit verwirbelt und vermischt, so daß die Problematik alles menschlichen Beginnens niemals beruhigt und gelöst erscheint. Ist hier die Frage überhaupt zu stellen nach Recht und Unrecht, und ist nicht jeder das, was er sein muß, und kann er anderes tun, als was dem ihm Gegebenen entspricht? Ist die Natur nicht schuld an allem, an Größe und an Kleinheit, Glück und Unglück, Seligkeit und Schmerz, nicht achtend auf die Wünsche der Betroffenen? Die Antwort könnte fatalistisch zu einer Leugnung der Begriffe Schuld und Unrecht führen und jede Handlung motivieren als schicksalhaft gewollt, und damit wäre jedes tragische Bewußtsein ausgeschaltet und jeder tragische Konflikt. Wenn aber das Gefühl und Wissen von einem Widerspruch, der zwischen Sein und Sollen herrscht, wenn überhaupt das Sollen, die Forderung des Andersseins und Anderstuns als ein natürlich Angelegtes und Reales mit dem Gefühl des Irgendwie-bestimmtseins, der Nötigung und der Getriebenheit zugleich und unabtrennbar da ist, dann ist tatsächlich eine Antithetik mit der Existenz gegeben, und dann ist tragische Verstricktheit auch das Los des Menschlichen.

Daß in dem Wesen der Natur, im Wirklichen als solchem nie eine reine Scheidung, ein Entweder-Oder möglich sei, das ist von Goethe stets von neuem behauptet und erkannt, und wie er auch die Gegensätze überdachen und binden mochte, sie bleiben immer praktisch und konkret bestehen als schön und häßlich, sanft und grausam, Liebe und Haß, gut und böse; und diese Zweiheit oder Doppelheit, und, im Gebiet des Menschlichen, diese zwei Seiten und zwei Seelen, dieses Gestelltsein zwischen Hoch und Niedrig, Geist und Körper, das wirkt als tragisches Motiv durch alle menschlichen Betätigungen, ja, das erst ermöglicht es, sie abzuheben oder einzulassen in eine metaphysische Urgegensätzlichkeit des Wirklichen.

Ich will nicht Goethe systematisieren und nicht die Strahlungen des Tragischen in seinem Werk und Leben begrifflich einzuordnen suchen, doch werden sich bestimmte Linien in dem bezeichneten Komplex von selbst ergeben. — Ich denke dabei an die Dramen des jungen Goethe, an Stella, Götz, Clavigo, wie sich hier Schuld und Schicksal, Naturgewolltheit und Konflikt durchdringen, und wie hier das Erotische zum Beispiel und Symbol der menschlichen Gespaltenheit, des Unvermögens, für sich einzustehen, der Unbeständigkeit und der Geteiltheit dient, so sehr, daß aufgehäufte Schuld, der Anderen zugefügte Schmerz, nie unentschuldigt, weil nie unbegründet bleibt; und immer können sich Empfindungen und Taten berufen auf ein Zugewiesenes, auf das so und nicht anders von der Natur Geschaffen-sein.

In der Person des Götz tritt an die Stelle des Erotischen ein anderes, der überragende und große Mensch, das durch Natur und Schicksal erhöhte Individuum, und damit auch die Problematik des Einzelnen, Vereinzelten, der durch sein Anderssein, durch das gerade ihm gegebene Maß der Kräfte in Widerspruch gerät zum Allgemeinen, zur Wirklichkeit der allgemeinen Ordnungen von Recht und Sitte und Gesetz, und, das ist das Entscheidende, geraten muß, als dieser Eine gegenüber dem immer Anderen und seinen Ansprüchen. Er ist als der Besondere prägnantes Beispiel der Besonderung, er ist als das betonte Individuum, als Ausnahme, Repräsentant der Individuation und das heißt des Herausgenommenseins aus der Einheitlichkeit; er ist als Tätiger und Handelnder Verkünder der Entzweiung, die mit der ersten Tat sich selbst realisierte. Und hier, in diesem Herausgestelltsein, trägt er die Last der Tragik alles Wirklichen, die mit dem Leben selbst gegebene Unvollkommenheit, schwerer und sichtbarer als andere.

In diese Tragik der Bedeutenden und Großen, ein Fall und Thema, das in Hölderlins Empedokles zutiefst ergriffen ist, und das in Hebbels konstruktiverer Dramatik immer von neuem auftaucht, weist der Ent-

wurf von Goethes Mahomet. Auf einem Grunde, wo nichts Ungebrochenes existiert, erhebt sich die Notwendigkeit, daß auch das Reinste und Erhabenste und Göttlichste, wenn es zur Tat wird, sich verwirklicht und Gestalt erhält, verlieren muß und unvollkommen werden. Das Himmlische muß sich verkörpern und veräußern; was als Idee und innerer Besitz noch lauter war, wird, ausgebreitet auf die Anderen, getrübt durch Irdisches, und List und Untat stehen am Ende als Folgen dieser tragischen Verschränkung.

Der junge Goethe sagte einmal: jede Form hat etwas Unwahres, und das bezeichnet diese ewige Ungleichheit von Form und Inhalt, Leib und Geist, Aeußerem und Innerem; und dies, als tragisches Motiv betrachtet und eingefügt in diese Perspektive des großen Individuums und seines Tuns, gibt auch der ersten Konzeption des Faust ihr durchaus tragisches Gesicht. »Im Anfang war die Tat«, mit dieser Uebersetzung des Bibelwortes durch Faust wird gleichsam die Tragik des Geschaffenen erhellt und wiederum sein eigener Weg aus geistiger Abgeschiedenheit zur sinnlich tätigen Welterfahrung und seine tragische Verschuldung vorgezeichnet. Denn hier strahlt alles ineinander: die Antithetik des Göttlichen und Widergöttlichen, des Geistigen und Körperlichen, des Höchsten und des Niedrigsten, und hier erhält auch das Erotische als die Vermischung — nicht Vereinigung — von Seelischem und Sinnenhaftem wieder zentrale Geltung für die Frage nach Recht und Unrecht, Sein und Sollen. Wenn der Gedanke der Erlösung später vordringlich wird, und wenn Mephisto mehr und mehr die Rolle eines Gott dienenden Prinzips erhält, so ist das nicht von Anfang an vorhanden, und ausgelöscht ist auch die Tragik trotz dieser Minderung ihrer Härte nicht. Denn Fausts schließliche Entrückung in das Ueberirdische, Jenseitige, Reingeistige ist auch Entleiblichung, Befreiung von den Schranken und von der Schuld, wie sie dem leibhaft Existierenden notwendig eigen sind; und die Vergebung und Versöhnung im Augenblick des Todes rechnet gewissermaßen mit dem Faktum der tragischen Verkettung alles Lebenden und seines Handelns auf der Erde, mit der Notwendigkeit des tragischen Konfliktes. Erst die Idee des Ewig-Weiblichen, das Weibliche in seinem zeitlos-körperlosen Sein heilt den Zwiespalt und die Tragik des Erotischen, in der die Individuen sich bewegen. — Ich will hier selbstverständlich nicht den Faust als Ganzes kommentieren; es kommt nur darauf an, die Linien der Faust-Tragödie festzuhalten, und zwar als unablösbar von dem, was man die Gretchen-Tragödie nennt. Der Horizont des Kosmischen, das Eingefügtsein der Begebenheiten in metaphysische Bezüge, der Hintergrund unendlicher Gewalten, das Ringen um das Göttliche und Letzte, — es rückt von vorn-

herein die Dinge und Personen in eine Schicht, wo von dem Menschsein überhaupt die Rede ist und wo ihr Tun und Leiden repräsentierend wird für das dem Menschen Zugewiesene und die Beladenheit des Lebenden. Was aber hier am überhöhten Individuum sichtbar wird, es ist die Unvermeidbarkeit der Schuld, auch wo die Menschen gleichsam handeln aus Natur, wo die Gefühle triebhaft sich berühren; denn auch das höchste Wollen ist behaftet mit aller Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit der Tat und Aeußerung. Der Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen, seelischem Sein und körperhaftem Handeln, zwischen dem Unsichtbaren und dem Greifbar-Wirklichen, er zwingt den Menschen Faust in sich hinein, das Unbedingte wird geschmälert zum Bedingten, Berechtigtes verwandelt sich in Unrecht, Tat wird Untat. »Ach, unsre Taten selbst so gut als unsre Leiden, sie hemmen unsres Lebens Gang.« »Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, hängt immer fremd und fremder Stoff sich an.« Das ist die Klage Fausts, und das erweist das Unumgängliche der tragischen Verschuldung, die sein muß und nicht sein soll und doch Sühne fordert bis ans Ende. Hier ist das Glück nur Pause und Liebe, nur Moment im Gang des Schicksals, und das Erotische eint nur für Augenblicke, um schmerzlicher das Anderssein und die Geteiltheit des Menschlichen zu zeigen. Nie ist die Einsamkeit der Individuen und das Alleinseinmüssen der Vereinzelten, die wesentliche Unvereinbarkeit von Ich und Du, des Einen und des Anderen, gewaltiger gestaltet, als hier, an diesem Menschen, der nur sich allein gehören kann und der, um seiner Besonderheit gerecht zu werden, sich sondert von den Andern und ihnen Unrecht zufügt, wo er Liebe nimmt. Durch nichts, durch keine Frau, durch keinen Nächsten zu beglücken, daß es von Dauer wäre und dem Unbehausten Heimat geben könnte, muß er, sich selber zu vollenden, das Friedliche vernichten und zerstören als Schöpfer seiner eigenen Welt.

Mag das als kurzer Hinweis gelten auf Probleme, die im Vorbeigehen nur berührt, nicht abgehandelt werden können, so heben sich die Dinge ja von selber aus der Sphäre des Erdichteten in das Konkrete und stellen ihre Tragik in das schaubar Menschliche, wenn man auf ihren Grund sieht im Erlebnis und in der tragischen Erfahrung Goethes selber. Denn ohne peinlich Parallelen ziehen zu wollen und ohne zu behaupten, daß Goethe sich »abgebildet« habe in irgendeinem seiner Werke, läßt sich doch sagen, daß Erkenntnis und Bekenntnis des Tragischen in seiner Dichtung unzertrennlich sind, und daß auch ungewollt und unbewußt sich immer wieder der starke Einschlag des Tragischen an seiner ganzen Existenz bekundet. Man weiß, wie er poetisch zu büßen und zu sühnen suchte, was er, selbst tragisch schuldig, Friederike hatte antun müssen,

und wenn in dem Verhältnis Fausts zu Gretchen die Spuren hiervon deutlich sich bewahren, so bleibt der Eindruck bis an den Schluß der Fausttragödie erhalten, und hier noch scheint sich Goethe selber des unvergessenen Unrechts zu entladen.

Aber dies Faktum seiner Untreue und seine immer wiederholte Beichte, die Motivierung gleichsam der inneren Notwendigkeit, ist nur ein Teil der Problematik, in die sich Goethe als dieser große Einzelne, handelnd und sich verwirklichend, gestellt sah. Und nirgends wird es deutlicher als am erotischen Verhalten Goethes, seinen Beziehungen zu Frauen und seiner reichen Liebefähigkeit, daß er im Grunde doch allein war und einsam sich erfüllen mußte und keiner angehören durfte. Wenn andere meinen konnten, durch die Liebe an das Unendliche und Ewige zu rühren, die Isoliertheit abzugeben, sich eins zu fühlen mit dem Einen, so löst es sich wie Schrei und Klage von den Lippen Goethes: »Könnt ich doch ausgefüllt einmal von dir, o Ewiger werden — Ach diese lange tiefe Qual, wie dauert sie auf Erden.« Und nehmen wir dazu die großen und allzu oft zitierten Worte: »Alles geben die Götter, die unendlichen, Ihren Lieblingen ganz: Alle Freuden, die unendlichen, Alle Schmerzen, die unendlichen, ganz«, so gelten sie weit über den Moment und über eine Stimmung hinaus für das Erotische und für das Faktum, daß keine Brücke führt zum immer Anderen, und daß Getrenntes an getrennten Ufern steht. Man kann nicht sagen, ob Goethe im Erotischen mehr Leid erduldet oder mehr bereitet habe; das immer nur Bedingte, niemals Ganze, das Unvollkommene, Vergängliche der Liebe erhält sich als ein Zeichen der Gespaltenheit des Menschlichen, und nicht zum wenigsten dadurch, daß das Erotische einbricht in das sorgsam Gehegte, naturhaft Wollen und Vernunft erschütternd, und die Entzweiung tragend in die Individuen. Dies Leben-müssen im Entfestigten und Schwankenden oder dies tragische Erlebnis des Erotischen hat den persönlichsten, ergreifendsten Ausdruck in Goethes Marienbader Elegie gefunden. Der Vierundsiebzigjährige, überfallen von einer Wertherischen Leidenschaft, erfährt noch einmal das Geschlagensein des Menschen durch den Eros, und schmerzlicher als je muß er der Macht des Schicksals sich ergeben: ihm ist das All, er ist sich selbst verloren, — die Götter trennen ihn und richten ihn zugrunde. Von selber steigt der Schatten Werthers herauf an diesem Horizont des Tragischen und zeugt noch einmal von Verworrenheit und Not des menschlichen Beginnens. »Zum Bleiben ich, zum Scheiden du erkoren, Gingst du voran — und hast nicht viel verloren.« Und bitter und ironisch fast wünscht sich der Dichter selbst: »Verstrickt in solche Qualen halbverschuldet, Geb ihm ein Gott zu sagen, was er duldet!«

Doch damit tritt ein Dritter in den Kreis, der Held oder das Opfer von Goethes eigentlichster Tragödie, Tasso. Er steht hier und gehört hierher aus innerster Notwendigkeit, als Beispiel der erotischen Verstrickung, die unentwirrbar den Ergriffenen umwindet und immer nur das Eine ihn fühlen läßt, daß es doch keine Einheit gibt; als der Verkünder von Einsamkeit und Fremdheit des Besonderen, das doch nicht sein kann wie die andern und sich nicht fügen kann in Gleichmaß und Gemessenheit. Wenn hier Entsagung, Selbstbeherrschung und Anerkennung eines Allgemein-verpflichtenden als Forderung im Hintergrunde steht, so doch nicht weniger das Wissen, daß um des Aufgegebenen willen ein innerer Reichtum sich begrenzen muß, ein Lebenreiches sich beschränken und verarmen, und daß nur durch ein schweres Opfer ein Mensch an solchem Ziele endet.

Tasso kann nicht den Weg der Andern gehen, kann nicht Antonio sein, und die Natur hat nicht aus beiden einen Mann gebildet, weil sie den sicheren Fels schafft und die sturmbewegte Welle, als immer Gegensätzliches, und einen anders macht als andere. Aus der Geformtheit und dem ausgeglichenen Bau der Szenen und der Sätze quillt es wie namenlose Klage des Geschlagenen, der glücklos leben muß, wenn auch ein Gott ihm gab, zu sagen, was er leidet. Ja hier in dieser Gabe, in dem Dichtersein, schärft sich das Tragische noch schmerzlicher. Nicht nur darum, daß sich der Phantasiemensch und der Realist hier feindlich gegenüberstehen, vielmehr deshalb, daß in dem einen Menschen, den die Natur zum Dichter schuf, der ewige Widerstreit des Wirklichen sich öffnet; und dies berührt den Punkt von Goethes größter Tragiknähe.

Er ließ es zu, daß man den Tasso als einen »gesteigerten Werther« bezeichnete, und diese Steigerung und Mehrung kann man wohl auf die Formel bringen, daß dort, im Werther, sich die Tragik des Liebenden begibt, hier die Tragödie des liebenden Dichters. Und darin liegt das Unauflösliche und Quälende: Tasso kann wohl als Dichter sein Erlebnis formen, ihm Maß und Rundung, Harmonie und Schönheit geben, aber die in der Poesie geformte Welt, die in das Kunstwerk eingegangene Erfahrung, behaupten ihre eigene harte, nie zu ästhetisierende Tatsächlichkeit, und das gesagte Leid bleibt Leid, bleibt stehen in der breiten Wirklichkeit, ob auch der Dichter sich davon befreit zu haben meint durch die Objektivierung seiner künstlerischen Tat. Auch dieses Tun zeugt nur von der Inkongruenz des Inneren und Aeußeren, die Wirklichkeit; die Antithetik des Realen, des Lebens überhaupt zieht das Aesthetische, den dichterisch versuchten Ausgleich, in sich hinein, als bloßen Augenblick der Einheit, als Ruhepause, als Moment der inneren

Erlösung, der doch den immer neuen Zwiespalt, die tragische Entzweitheit des Bestehenden, nicht schließen oder heilen kann.

Daß das Erlebnis eines solchen Faktums auf Goethes eigenen Wegen lag, daß es ihn selbst und seine ganze Existenz betrifft, erhellt gerade aus dem dauernden und mit dem Tode erst beendeten Bemühen, die Tragik und die tragische Verschuldung des Erotischen, in immer neuen, immer wiederholten Formen zu gestalten, sie zu beruhigen, sich von ihr frei zu machen, und die Realität des Eros sprengt doch immer wieder Bindung und Gebundenheit und läßt die Menschen sagen, immer wieder sagen, was sie leiden.

Ich weiß sehr wohl, was in der Lebenshaltung Goethes und schließlich in seiner Weltbetrachtung dem entgegensteht, und wenn ich mehr und anderes wollte, als den Bereich des Tragischen beschreiben und zeigen, daß er größer ist, als man gemeinhin annimmt, so müßte ich von Goethes Naturanschauung sprechen, von der Entdeckung ihrer ewigen Prinzipien und Gesetze, von einem zeitlos in dem Wandel sich Erhaltenden, und wieder von dem Spinozismus Goethes, von der Beruhigung und Friedensluft, die er in dieser großen Lehre der Allnotwendigkeit empfand. Aber dann wäre auch zu reden von der Goetheschen Erkenntnis, daß unter dem Aspekt des Ewigen und unabänderlich Notwendigen der Mensch mit seinen subjektiven Wünschen und Begierden klein wird und sich ergeben muß in das ihm Zugewiesene, daß er, wie Goethe immer wieder fordert, entsagen muß, verzichten auf sein Glücksbedürfnis; und wenn er für sich selbst vollziehen konnte, woran sein Tasso scheitert, so gab ihm dies Vermögen auch den Zug ernster und schmerzlicher Resignation, als ob er Liebes opferte, um Leid zu sparen. Nirgends zeigt dies sich ja eindringlicher und härter als bei dem Abschied Goethes von der Liebe zu Marianne Willemer, der Frau, die ihm von allen vielleicht am nächsten war, und übermenschlich fast ist hier das Opfer, — oder die Einsicht Goethes in die Tragik des Erotischen, das keinen seiner Einsamkeit entlädt. Schließlich, wenn Goethe sich hier scheuen mochte, eine Ehe zu zerstören, und wenn er oftmals die Idee der Ehe in ihrer Unverletzlichkeit betonte, und wenn die Treue gegen ein ethisches Prinzip hereinspielt, — die eigene Ehe war doch alles andere als eine wesenhafte Gemeinschaft zweier Menschen; und jenes Werk, das sozusagen die Heiligkeit der Ehe zu erweisen suchte: Goethes W a h l v e r w a n d t s c h a f t e n , es ist so angefüllt mit Tragik bis zum Rande, daß die Erlösung in das Ueberirdische hinausweist, in eine Hoffnung auf das Jenseits, wo Sein und Sollen nicht mehr gegensätzlich sind. Was heißt denn hier auch Sich-Gehören und innerlich Verbundensein, wo die Natur, die für das Aeußere,

für chemische Verwandtschaft gültigen Gesetze, die Menschen voneinander zwingen und Qualen schaffen ohne Wahl. Wie ist hier ein Beglücktsein möglich, wo das Erotische die Menschen überfällt und fesselt, vor sich hertreibt, ob sie sich widersetzen oder nicht. Und wie soll hier Entsagung die Konflikte lösen, anders als wenn die Freiheit der Entscheidung sich im Tod salviert. Ja, das gerade hebt die Dinge, das Faktum menschlicher Geschlagenheit und Tragik, wieder ins Allgemeine, daß ja ein solcher Fall chemischer Wahlverwandtschaft sich immer wiederholt, daß die Natur oder das Schicksal ein solches Experiment beliebig oft zu machen imstande ist, und wenn hier eine Forderung und Pflicht und eine Verantwortlichkeit der Menschen sich erhält, — das Leben und die Wirklichkeit sind damit nicht weniger problematisch, und Leid und Schwere dieser Existenz sind unabweisbar. Auch dann, wenn nicht die Liebe, wie bei Werther oder Tasso, unerwidert bleibt, und wenn nicht wie bei jenen ein Mensch herausgehoben ist durch Unmaß des Gefühls oder die Phantasiewelt in Streit gerät mit dem Realen. Der Eindruck einer solchen Tragik, die gar nicht des besonderen Falles mehr bedarf, sich zu bezeugen und ins Licht zu rücken, verstärkt sich nur durch die gehaltene, objektive, gleichmäßige Form der Dichtung, durch diese scheinbar beruhigte und ausgewogene Prosa, die plastisch klar die Dinge hinstellt und berichtet, als ob von oben ein Betrachter heruntersähe und selber unbewegt von dem, was ist, erzählte. Denn eben dadurch drängt sich die harte Tatsächlichkeit des schicksalhaften Ablaufs nur nötigender auf, ein Dasein, das nicht fragt, was dieser oder jener meint und leidet. Dieser grandiose, monumentale Stil des Werkes zeugt nicht von Kühle oder Ungerührtheit, und wer ihn so empfindet, spürt nicht die Selbstbeherrschung, Läuterung, Entsagung und mehr noch das Gefaßtsein, die Gefaßtheit eines Menschen, der eigene Not als Fall des Allgemeinen, des allen Menschen Auferlegten, tragen konnte. Daß er selbst tief beteiligt war, auch durch die resignierte Abkehr von der Neigung zu Minna Herzlieb, das hat er bis ins hohe Alter gestanden und gesagt: er wolle in dem einen Geschick der Liebenden wie in einer Grabesurne die Tränen für manches Versäumte sammeln; niemand verkenne in diesem Roman eine tief leidenschaftliche Wunde, die im Heilen sich zu schließen scheut; es sei keine Zeile darin, die er nicht selber erlebt habe. Und als er den Titel seines Werkes erläutert, die Vergleichung der ethischen Verhältnisse mit chemischen, spricht er davon, daß »doch überall nur eine Natur ist und auch durch das Reich der heiteren Vernunftfreiheit die Spuren trüber, leidenschaftlicher Notwendigkeit sich unaufhaltsam hindurchziehen, die nur durch eine höhere Hand, und vielleicht auch nicht in diesem Leben, völlig auszulöschen sind«.

Ich leugne nicht, daß sich zu anderen Zeiten und auch in anderer Gemütsverfassung die Einheit der Natur für Goethe als hinter aller Zweiheit stehend offenbart, als Eines, das sich durch Entzweiung erhält und auswirkt und das in diesem Trennen und Vereinigen im eigentlichen Sinne lebt, und ich will sicher nicht die Geltung von Goethes Polaritätsidee einschränken und verkleinern. Doch umgekehrt vermag auch diese Ueberzeugung nicht die Tragik abzuriegeln, weil beides da ist, die Notwendigkeit der Einigung und der Entzweiung; und für die tragische Betonung ist wesentlich und ausschlaggebend das Faktum einer nie beendeten und immer wiederholten Gegensätzlichkeit, in der die Lebenden zerrieben werden, wenn auch das Leben zeugend und zerstörend sich erhält.

Man kann nicht einen Menschen, der von beidem wußte, vor die Entscheidung stellen: Tragik oder Nicht-Tragik, — die Antwort könnte wieder lauten: beides; und sie genügte auch für eine Konstatierung, daß in dem so gesehenen und erfahrenen Leben das Tragische nicht fehlen kann, daß es gleichsam die eine Hälfte bildet, nicht weniger gewichtig als die andere.

Nur einmal und an einem Punkte schien sich für Goethe wirklich die Harmonie, ein Fertiges, Geschlossenes, Kongruentes herzustellen und alle Unrast sich abzugeben an das Vollendete und Ausgeglichene, das Ideal des Zeitlos-Ewigen schien eingegangen in die schöne Form menschlicher Schöpfungen, und dies war das Erlebnis seiner Reise nach Italien. Kunst und Natur bezeugten ihre Einheit, hier war Notwendigkeit und Gott real befaßt, und schaubar gegenständlich deckten sich Erscheinung und Idee. Aber, gleichviel ob Goethe die Antike richtig sah, das Leben ließ es nicht bei Einem, gewährte nicht den ruhigen Besitz, zwang die Synthese wieder auseinander und stellte die gehegte Sehnsucht vor die Tragik Tassos, und schmerzliche Ergebung in die Unerreichbarkeit der Wünsche blieb am Ende. Vielleicht hat Goethe diesen leidgesättigten Verzicht in dem Fragment Pandora, neben Tasso, am schönsten und am dunkelsten erklingen lassen; und was ihm selbst genommen war und was er litt, bezeugen uns die Worte seines Alters: er habe nur in Rom empfunden, was eigentlich ein Mensch ist; nie wieder sei er später zu diesem Grad des Glücks gekommen. »Ich bin, mit meinem Zustande in Rom verglichen, eigentlich nachher nie wieder froh geworden.«

Er hat darum das Leben nicht verneint, auch nicht in ein Nirwana sich geflüchtet, er hat die Gegensätzlichkeit des Daseins hingenommen in Freude und in Schmerz, und die Realität der Tragik stand neben Hoffnung und Gewißheit der Erlösung. Aber ein heiteres und leichtes Glücksgefühl, ein unbeschwerter Optimismus, hatten nicht Raum in dieser Welterfahrung; so wenig, daß er zu dem Kanzler Müller sagen konnte,

nur wer kein Gewissen und keine Verantwortung habe, könne humoristisch sein. »Wem es aber bitterer Ernst ist mit dem Leben, der kann kein Humorist sein.« Daß zudem an die Stelle befreienden Lachens Verzweiflung treten kann, daß es Fälle gibt, »wo jeder Trost niederträchtig und Verzweiflung Pflicht ist«, — um mit einem Wort aus den Wahlverwandtschaften zu reden —, das zeigt sich immer wieder und gerade am Ende dieses Lebens; und bitter und resigniert genug klingt das Bekenntnis des greisen Goethe: »Ich bin alt genug, um Ruhe zu wünschen. Ich habe keinen Glauben an die Welt und habe verzweifeln gelernt.«

Nach solchen Zeugnissen, wie sie vom Werther und der Jugendlyrik an sich immer wieder vor uns stellen, wird man das Tragische doch nicht als eine bloße zeitweilige Stimmung in dem Leben und Erleben Goethes ansehen können, auch wenn durch die Behauptung und Anerkennung einer tragischen Gestimmtheit das Bild des bald geliebten, bald gehaßten »Olympiers« Goethe sich verschiebt. Nicht so, daß er zum tragischen Charakter würde, und nicht derart, daß nun das tragische Bewußtsein den Hauptton trüge in dem Ganzen seiner Existenz; nur so, daß es unlösbar zu ihm gehört, zu seinem Ernst und seiner Einsamkeit und Größe, zu seiner Menschlichkeit, die sich erfüllt mit aller Problematik, Schwere und Beladenheit des Menschlichen und darum über die Verschiedenheit der Zeiten Bewunderung und Ergriffensein gestattet und verlangt.

KULTURLEBEN UND SEELENLEBEN.

VON

RICHARD KRONER (DRESDEN).

I.

Heute vollzieht sich langsam und beinahe unbemerkt ein wissenschaftlicher Vorgang, der als Rückeroberung der Psychologie durch die Philosophie bezeichnet werden kann. Bekanntlich hatte sich die Psychologie, die bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts noch als eine philosophische Disziplin gegolten hatte, seitdem mehr und mehr zu einer selbständigen Wissenschaft entwickelt, deren Methode und deren Ziele nicht philosophischer waren als etwa Methode und Ziele der Biologie, wenn auch meist eine Personalunion zwischen ihren akademischen Vertretern und denen der Philosophie fortbestand. Nachdem längere Zeit hindurch diese unphilosophisch gesinnte und betriebene psychologische Wissenschaft beinahe jede andere Psychologie verdrängt hatte (man denke an den Streit zwischen Dilthey und Ebbinghaus, in dem der letztere nach dem Urteil der meisten zeitgenössischen Psychologen den vollen Sieg davongetragen hatte), und nachdem die Philosophie selbst sich mit dieser Loslösung der Psychologie gewissermaßen einverstanden erklärt hatte, indem sie ihr methodologisch eine Stelle unter den Naturwissenschaften anwies (am gründlichsten und logisch reinsten Rickert in seinen »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«), sind in der jüngsten Gegenwart die Stimmen derjenigen immer lauter geworden, die das philosophische Recht und die philosophische Funktion der Psychologie aufs neue behaupten, ohne jedoch in den während der Blütezeit der naturwissenschaftlichen Psychologie häufig begangenen Fehler zu verfallen, die Philosophie psychologisieren zu wollen. Es handelt

sich vielmehr umgekehrt darum, die Probleme in Angriff zu nehmen, die der Philosophie auf ihrem eigenen Boden aus der innigen Beziehung zwischen Seelenleben und Sinnerleben erwachsen, Probleme, die das logische und das ethische, das ästhetische und das religionsphilosophische Denken auf Schritt und Tritt belasten, und die unabweisbar sind.

Die Verteidigung der echt philosophischen Problemstellung und Problembehandlung gegenüber den Uebergriffen jener unphilosophischen oder schlimmeren Falls halbphilosophischen Psychologie — die Abwehr des sogenannten Psychologismus — machte eine säuberliche Abgrenzung philosophischen und psychologischen Fragens und Antwortens zur Pflicht; nur dadurch, daß man zeigte, die Philosophie wolle eine ganz andere Aufgabe lösen als jene Psychologie, eine Aufgabe, die mit den Augen dieser Wissenschaft nicht einmal gesehen, geschweige mit den Mitteln ihres Forschens bearbeitet werden könne, ließ sich das Eigenrecht und der Eigenwert philosophischer Untersuchungen begründen. Es ist das große, historisch bleibende Verdienst der Denker, die den schweren Beruf hatten, die Philosophie durch eine ihr innerlich entfremdete Zeit hindurchzuretten, daß sie die drohende Erstickung alles echt philosophischen Lebens durch die naturwissenschaftlich gerichtete Psychologie verhinderten. Es ist verständlich, daß diese Denkergeneration den in der Philosophie selbst wurzelnden psychologischen Problemen nicht unbefangen gegenüberstand, daß sie aus Sorge um die Reinerhaltung des eigenen Denkens diesen Problemen möglichst wenig Einfluß auf die systematische Selbstbesinnung verstattete. Ihrer gewissenhaften und entsagungsvollen Arbeit ist es in erster Linie zu danken, wenn sich heute die wissenschaftliche Problemlage, aus der diese Arbeit hervorging, vollständig verändert hat. Der Psychologismus ist aus dem Felde geschlagen, die Gefahr einer Trübung des legitim philosophischen Denkens durch die psychologische Einmischung ist überwunden. Ja, heute hat sich das Blatt so völlig gewendet, daß die Psychologie ihrerseits sich in wachsendem Maße gezwungen sieht, die durch das philosophische Denken sichergestellte Beziehung des Seelenlebens zu erlebten Bedeutungen und Sinngebilden zu berücksichtigen und die naturwissenschaftliche Erforschung des Seelenlebens durch eine andere zu ergänzen, die — welchen Namen auch immer sie tragen mag — sich ausdrücklich mit dieser Beziehung zu beschäftigen hat. Eine Bewegung ist entstanden, die, eingeleitet durch die bahnbrechenden Werke von Dilthey und Husserl, heute immer weitere Kreise zieht und das Gesichtsfeld der Psychologie nach allen Seiten hin erweitert, so daß Spranger jüngst die Frage aufwerfen und verneinen

konnte, ob man von einer einheitlichen psychologischen Wissenschaft überhaupt noch reden könne [1]).

Durch die Veränderung der Problemlage innerhalb der Psychologie ist aber auch das Gebiet, in dem sich diese Wissenschaft mit dem Aufgabenkreise der systematischen Philosophie berührt, in neue Beleuchtung getreten. Bedeutungen und Sinngebilde sind nicht nur erlebte Bestandteile der Seele, oder wie Spranger sagt (indem er die alten Beziehungen Hegels wieder zu Ehren bringt), des subjektiven Geistes, sondern sie sind zugleich Gestalten des objektiven Geistes, sie gehören nicht nur der seelischen Wirklichkeit, sondern zugleich der historisch-kulturellen an, die ich in einem früheren, in dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatze [2]) als Sinnwirklichkeit zu begreifen versucht habe. Die Herausarbeitung der Struktur dieser Sinnwirklichkeit ist das Hauptanliegen einer künftigen Philosophie der Kultur; eine solche wird sich aber nicht damit begnügen dürfen, die Sinngliederung der Sinnwirklichkeit durch oberste Prinzipien oder Kategorien darzustellen, sondern sie wird zugleich ihr Augenmerk auf das Verhältnis von Sinnwirklichkeit und Sinnerleben, auf die Beziehung von Kulturleben und Seelenleben richten müssen, denn es ist ohne weiteres klar, daß diese Beziehung, eben weil der eine ihrer Beziehungspunkte: das Kulturleben, keine seelische oder genauer: keine bloß seelische Wirklichkeit ist, nicht einseitig von der Psychologie betrachtet werden kann, — mag diese Psychologie auch, im Gegensatze zur naturwissenschaftlichen, als geistes- oder kulturwissenschaftliche verstanden und aufgebaut werden.

Soll die Aufgabe, um die es sich dabei handelt, gründlich geleistet werden, so wird es notwendig sein, die Sinnwirklichkeit selbst als eine lebendige, als das Leben der Kultur zu begreifen, und sich die Frage vorzulegen, welchen Anteil die Seele an diesem Leben hat; es wird m. a. W. notwendig sein, Psychologie und Philosophie viel inniger miteinander zu verbinden, als es die bisherige kritische Kulturphilosophie zu tun für rätlich hielt. Allerdings darf dabei nicht wieder die Philosophie zu kurz kommen; vielmehr muß das Seelenleben selbst von vornherein unter den Gesichtspunkt der philosophischen Problemstellung gerückt werden, die Philosophie muß sich erneut dem Gegenstande der Psychologie zuwenden, sie muß die Psychologie für sich zurückerobern. Bedeutsame Ansätze dazu finden sich heute bei Eduard Spranger, Theodor Litt, Hans Freyer, Paul

1) Eduard Spranger, Die Frage nach der Einheit der Psychologie, Sitzungsberichte der Preußischen Akad. d. Wiss. 1926, XXIV.

2) Geschichte und Philosophie, Logos XII, 123 ff.

Häberlin u. a. Forschern, die vorwiegend von der geisteswissenschaftlichen Psychologie, bzw. von der Phänomenologie ausgegangen und von ihr aus zur Philosophie der Kultur vorgedrungen sind. Es muß jedoch auch der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, damit die beiden bisher mehr oder weniger getrennt marschierenden Denkerreihen sich in der Mitte ihrer Wege begegnen und gemeinsam die große Aufgabe lösen können, auf die beide von entgegengesetzten Seiten her stoßen. Es ist daher aufs wärmste zu begrüßen, daß von der Seite der kritischen Kulturphilosophie aus Bruno Bauch in seinem »synthetischen Versuche« »Logos und Psyche«[1]) einen Vorstoß in der Richtung auf diese Wegmitte hin gewagt hat, nachdem vor ihm schon Richard Hönigswald in seinen »Grundlagen der Denkpsychologie« das Problem in einer besonderen Form aufgerollt hatte [2]).

Bruno Bauch nimmt den Begriff der Sinnwirklichkeit an, behauptet jedoch, daß objektive Sinngebilde, wie z. B. die Kunstwerke, Wirklichkeit nicht haben, insofern sie *objektive* Sinngebilde sind, sondern lediglich insofern als ihr Sinn *in der Seele* wirksam ist, sei es, daß die Seele den subjektiv erlebten Sinn zu objektiven Gebilden verdichtet, sei es, daß sie den Sinn der objektiven Gebilde in sich selbst subjektiv nachbildet. »Der an sich zwar unwirkliche Sinn gewinnt Wirklichkeit, wenn auch nicht im Sinn-Werk oder Sinn-Gebilde, so doch im Sinn-Wirken oder Sinn-Bilden« (a. a. O. 188). »Mag also hinsichtlich eines Sinngebildes, sei das nun ein Kunstwerk oder ein wissenschaftliches Werk oder welcher Art auch immer sonst, das Leben außer aller Wirklichkeit liegen, in der Psyche ist der Sinn unmittelbar lebendig wirklich, weil sie sich selbst und als Selbst unmittelbar auf den Logos [worunter Bauch die maßstäbliche Vernunft *aller* Kultur versteht] als ihr Ziel zu beziehen vermag, in welcher Richtung auch immer diese Beziehung sich bewege. Nur durch sie wird der Sinn an das Sinngebilde gebunden, ohne in ihm unmittelbar wirklich zu sein, so daß die Psyche im eigentlichen und strengen Sinne Mittler zwischen ihrem Werke und dem Logos als ihrem Ziele ist« (ebenda 189). Bauch unterscheidet also zwischen dem »außer aller Wirklichkeit« liegenden Sinn eines Werks und der Verwirklichung, die der Sinn durch seine Beziehung zum wirklichen Seelenleben findet. Wirklichkeit ist allein dem seelischen Sinnverhalten, nicht aber dem Sinn des Sinngebildes selbst zuzusprechen. Bauch erinnert daran, daß der in einem Kunstwerke zur Darstellung gebrachte Gegenstand, wie Schiller sagt, schöner Schein ist, — Schein im Gegensatze zur physischen Wirk-

1) Logos XV, 173 ff.

2) Zu beachten ist auch der Aufsatz von Jonas Cohn, »Ueber einige Grundfragen der Psychologie«, Logos XII, 50 ff.

lichkeit des Materials, aus dem das Kunstwerk gebildet ist, und im Gegensatze zur psychischen Wirklichkeit der Akte im Künstler oder im Beschauer. Weder jene physische noch diese psychische Wirklichkeit machen das Kunstwerk zum sinnwirklichen; die physische betrifft zwar die Wirklichkeit des Kunstwerks, aber eben seine bloß materiale, kunstsinnentblößte, daher nicht seine Werkwirklichkeit; die psychische Wirklichkeit andererseits ist zwar auf den Werksinn bezogen und insofern Sinnwirklichkeit zu nennen, aber sie kommt nur den seelischen Akten zu, die den Sinn gestalten oder nachgestalten.

Hierzu ist zweierlei zu sagen. Erstens bleibt durch diese Lösung des Problems die Frage unbeantwortet, wie die Wirklichkeit des Werkes selbst, ja wie das Werk überhaupt als Einheit seines Sinnes und seines Materials begriffen werden könne; denn selbst wenn es berechtigt sein sollte, dem Werksinne die Wirklichkeit abzusprechen und zu behaupten, er liege »außer aller Wirklichkeit«, so ist der Werksinn doch nicht ohne weiteres mit dem Sinnwerke identisch zu setzen. Zweitens aber ist zunächst nicht einzusehen, warum unter der Voraussetzung, daß die Trennung von Sinn und Wirklichkeit des seelischen Lebens aufhebbar sei, diejenige von Sinn und Wirklichkeit des Werks nicht ebenfalls sollte aufgehoben werden können. Rickert bestreitet die Möglichkeit, diese Trennung aufzuheben oder das Getrennte wieder zu vereinigen, prinzipiell; auch das seelische Leben ist als wirkliches Leben zwar sinnbezogen oder sinnerfüllt, aber hierin unterscheidet es sich gerade nicht vom Werke, das als Sinngebilde gleichfalls sinnerfüllt oder sinnvoll ist. Ist daher nicht anzunehmen, daß die prinzipielle Durchbrechung der von Rickert gezogenen Schranke, die durch die Vereinigung von Sinn und Wirklichkeit in der Psyche herbeigeführt wird, dieselbe Vereinigung im Werke zu vollziehen gestattet? Der »synthetische Versuch« Bauchs gibt Rickert darin Recht, daß der Begriff der Sinnwirklichkeit für das Werk abzulehnen sei, Unrecht darin, daß er überhaupt nicht gedacht werden könne; er gibt mir darin Recht, daß es notwendig sei, ihn zu denken, Unrecht darin, daß er für das Werk Geltung habe. Es bleibt zu prüfen, ob die Gründe, die Bauch dazu bestimmen, den Begriff für die Psyche zuzulassen, nicht hinreichen, ihm auch die weitere Bedeutung zu sichern. Ich schließe mich den Ausführungen Bauchs darin an, daß ich die Anwendung des Begriffs auf das seelische Leben als berechtigt, ja als notwendig anerkenne, aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß dadurch seine von mir behauptete Geltung auf ihr wahres Maß eingeschränkt werde. Zugleich erblicke ich in dem Bauchschen Versuche einen Weg, das Problem der Sinnwirklichkeit auf ein

breiteres Fundament zu stellen und in einer tieferen Schicht zu verankern, — einen Weg, den ich selbst seit einer langen Reihe von Jahren gangbar zu machen mich bemühe [1]).

II.

Das Problem der Sinnwirklichkeit ist das Problem der Kultur überhaupt. Die Kultur als der Inbegriff aller objektiven Sinngebilde, deren Schöpfer der Mensch ist, hat ihre Wirklichkeit nicht nur in den Seelen der Menschen, in der »Psyche«, sondern sie hat eine objektive Wirklichkeit, die der eigentliche Gegenstand der Historie ist. Den Charakter dieser Wirklichkeit gilt es zu begreifen. Es ist unmöglich, wie ich in meinem Aufsatze »Geschichte und Philosophie« gezeigt habe, den Begriff einer gegenüber Naturwissenschaft und Geschichte neutralen Wirklichkeit zugrunde zu legen, die Voraussetzung und Ziel für zwei methodisch einander entgegengesetzte und einander ergänzende Wirklichkeitswissenschaften wäre, denn die geschichtliche Wirklichkeit wird nicht erst durch die historische Auffassung oder Bearbeitung zur Kulturwirklichkeit, sondern sie ist es schon als Gegenstand für die Historie. Das Leben der Kultur läßt sich nicht zusammensetzen aus sinnfrei wirklichem (physischem und psychischem) Geschehen einerseits und unwirklichem Sinne andererseits, sondern es ist ein wirkliches Sinnleben, — ein Leben, in dem sich Sinn verwirklicht. Das Leben der Kultur ist ein wirkliches Sinnleben, denn die Kultur entsteht, wie Bauch sagt, durch ein Sinn-Wirken. Das Produkt dieses Wirkens, das Gewirkte, kann unmöglich als ein bloß Unwirkliches begriffen werden, — so wenig wie ein bloß Unwirkliches je als ein Gewirktes begriffen werden kann. Das durch Sinn-Wirken Erzeugte ist nicht bloß der Sinn des erzeugten Werks, sondern es ist das ganze Sinn-Werk selbst. Sowie im Sinnwirken das Wirken und der Sinn vereinigt zu denken sind, so im Sinnwerke das Gewirkte und der Sinn; beides zusammen macht das Sinnwerk aus. Wie diese Vereinigung möglich ist, und wie sich das Zusammen von Sinn und Gewirktem verhält zu dem Zusammen von Sinn und Wirken, — darin liegt das Problem der Sinnwirklichkeit, das Problem der Kulturphilosophie.

Daß dem Werke selbst und nicht nur dem Sinnverhalten, dem Gestalten

[1]) In absehbarer Zeit hoffe ich die Frucht dieser Bemühungen in Gestalt einer Schrift der Oeffentlichkeit vorlegen zu können, die den Titel führen soll: »Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie«. Im obigen Aufsatze kann ich nur in Kürze andeuten, was in dieser Schrift seine Begründung und Ausgestaltung erfährt.

und Nachgestalten des Sinns durch die Psyche, Wirklichkeit zuzusprechen ist, ergibt sich auch daraus, daß der im Werke gestaltete Sinn auf die Psyche zurück w i r k t. Das Nachgestalten des Sinns durch die Psyche entsteht durch das Zusammenwirken von Werk und Psyche. Das Leben des im Werke ausgedrückten Sinns strömt in das Leben der Psyche ein und entzündet in ihr ein neues Sinn-Leben. Sowenig wie die Entstehung des Werks gedacht werden kann als ein bloß psychophysischer Vorgang, so sehr sie vielmehr als eine durch die Beziehung von Logos und Psyche ermöglichte Sinnverwirklichung gedacht werden muß, so wenig kann der Vorgang, in dem das Werk auf die Psyche wirkt und in ihr ein dem Werksinn antsprechendes Sinnleben hervorruft, ein bloß psychophysischer sein; vielmehr wirkt das Werk als gewirkter, — als wirklich gewordener, verwirklichter S i n n. Auch dieser Wirkungszusammenhang läßt sich nur aus dem Verhältnisse von Logos und Psyche begreifen: das Werk ist als verwirklichter Sinn zugleich v e r w i r k l i c h t e r L o g o s , Logos, der durch das Wirken der Psyche gebunden, gestaltet worden ist, und der dadurch die Kraft erhalten hat, auf die Psyche zurückzuwirken. Bauch spricht selbst von dem »wirklichen Gebunden-Sein des Sinnes« im Werke (ebenda 188) und gesteht damit auch dem Sinn-Werke und nicht nur dem seelischen Verhalten implizite Sinnwirklichkeit zu.

Wenn Bauch sich dennoch dagegen sträubt, den Begriff der Sinnwirklichkeit auf das Werk auszudehnen (er sagt ebenda ausdrücklich: Die Sinnwirklichkeit liegt »nicht im Werk, sondern im Wirken«, worunter er ausschließlich das Wirken der Psyche und nicht das des Werks versteht), so scheint der Grund dafür sein Festhalten an der Unterscheidung von unwirklichem Werk-S i n n und physisch wirklichem Werk-M a t e r i a l zu sein. Aber diese Unterscheidung sollte ihn ebensowenig zu seiner Ablehnung führen, wie ihn die Unterscheidung von unwirklichem, psychisch erlebtem, von der Psyche gestaltetem Sinne und von psychisch wirklichem Sinn-Material, wie Empfindungen, Vorstellungen, Trieben und Gefühlen, daran hindert, den Begriff der Sinnwirklichkeit für das Zusammen von Sinn und psychischem Wirken anzunehmen. Beide Unterscheidungen sind für das Begreifen der Sinnwirklichkeit von untergeordneter Bedeutung. Insbesondere ist das »wirkliche Gebunden-Sein des Sinnes« kein bloßes Gebundensein an ein wirkliches M a t e r i a l , sondern es ist das G e - b i l d e - oder G e s t a l t - Gewordensein, das V e r g e g e n s t ä n d - l i c h t - Sein, das V e r w i r k l i c h t - Sein des subjektiv erlebten Sinnes. Wenn Goethe Wanderers Sturmlied vor sich hindichtet, während er in Sturm und Regen vorwärts eilt, so entsteht in diesem lebendig-schöpferischen Akte das Kunstwerk: es entsteht durch die objektivierende

Gestaltung, Bindung, Verdichtung seines Erlebens. Daß er, um das geformte Gedicht anderen Seelen mitzuteilen, sich sodann des Papiers und der Feder bedient, ist unwesentlich; er hätte es auch aufsagen, es hätte sich durch mündliche Tradition fortpflanzen können, wie so manches Volkslied, das erst Arnim und Brentano zu Papier und zum Drucke brachten. Nicht die Wirklichkeit des Materials im physischen Sinne, sondern die Verwirklichung des Erlebnisses im »werklichen« Sinne, d. h. die objektive und dadurch mitteilbare Gestalt gibt dem Werk-Sinne seine Werk-Wirklichkeit. Sokrates hat nichts im materialen Sinne Wirkliches geschaffen, aber er hat unendlich auf die Kultur gewirkt, und zwar nicht nur als Psyche, sondern zugleich als Logos!

Gewiß gehört die Mitteilbarkeit, das Ausgedrückt-Sein des Innerlichen, das Objektiv- oder Gegenstand-Gewordensein des erlebten Sinnes zur Werkwirklichkeit, und gewiß unterscheiden sich nicht nur die Gebiete und Gattungen der Kunst, sondern die der Kultur überhaupt sehr voneinander hinsichtlich der Bedeutung, die das Material in ihnen gewinnt; aber der Charakter der Wirklichkeit wird dem Werke niemals allein durch das Material, sondern immer zugleich und in erster Reihe durch die Objektivationsform zuteil, d. h. durch die Form, durch die der Sinn ein objektiver oder gegenständlicher wird; selbst das Material spielt dort, wo es überhaupt für die Werkwirklichkeit wesentlich wird, die Rolle eines Sinnelements, — es ist auch dann kein bloß physisch, sondern zugleich ein sinngegenständlich Wirkliches. Ja, es ist sogar auch abgesehen von seiner Beziehung auf ein bestimmtes Werk (worauf ich in dem genannten Logos-Aufsatze schon hingewiesen habe) kein bloß Physisches, sondern immer zugleich Träger eines Sinnes, wie alles, was wir »unmittelbar« erleben, was für die Psyche unmittelbar wirklich ist. Denn auch die unmittelbar erlebte Wirklichkeit und nicht nur die kulturell erschaffene hat als erlebte eine Beziehung zum Lebenssinne der Psyche und ist insofern nicht sinnfrei. Die sog. sinnfreie Wirklichkeit, die von den Naturwissenschaften zum Gegenstande ihrer Forschung gemacht wird, ist selbst nur als Sinnelement innerhalb des Kulturgebietes Naturwissenschaft denkbar, sie ist, gemessen an der unmittelbar erlebten Wirklichkeit, eminent unwirklich, theoretisch »konstruiert« [1]).

---

1) In dieser Hinsicht befinde ich mich mit Spranger im Einverständnis, wenn er das bloß Physische »als ein methodisches Abstraktionsprodukt« ansieht, »das nicht nur historisch spät, sondern sachlich bewußt einseitig ist« (im oben angeführten Aufsatze, S. 185, Anm. 17, woselbst Spranger auf seine in den »Lebensformen« gleichsinnig geäußerte Ansicht verweist. Vgl. meinen Logosaufsatz, S. 126, 129). Auch kann ich Spranger darin zustimmen,

Bauch will den »schönen Schein«, der im Kunstwerk zur Darstellung gelangt, und der als Schein zwar lebendiger, aber unwirklicher Sinn ist, von dem lebendig-wirklichen Schaffen und Nachschaffen des Kunstwerks in der Seele unterschieden wissen. Dieser Unterschied besteht unleugbar; das Leben Faustens in Goethes Drama ist nicht das Leben in Goethes Seele, aus dem der Faust »hervorgegangen« ist, so wenig wie das Leben in all den Seelen, in die das Drama »eingeht«, die es in sich nachgestalten. Aber das unwirkliche Leben Faustens in Goethes Drama ist doch getragen von dem wirklichen Leben des Dramas selbst, von dem es sich nicht loslösen läßt, ohne seine dramatische Wirklichkeit, seine künstlerische Gegenständlichkeit, ja seine eigene unwirkliche Lebendigkeit einzubüßen. Seit sich die Gestaltenwelt des Dramas in Goethes Seele formte und damit »heraustrat« in die Sphäre der Kunst, seit aus der Vermählung der Psyche Goethes mit dem Logos der Kunst das Werk »Faust« entstand, hat diese Gestaltenwelt eine dramatische Wirklichkeit erhalten; der schöne Schein dieser Welt lebt seitdem zwar unabhängig von Goethes Seele und von jeder Einzelseele überhaupt, und insofern als »Schein«, er lebt aber nicht unabhängig von dem wirklichen Drama, in dem der unwirkliche Sinn seine wirkliche Gestalt erhalten hat, in dem er als Drama Wirklichkeit geworden ist. Das Drama ist zugleich wirkliche Gestalt und unwirklicher Sinn, es ist ein sinnwirkliches Gebilde. Das Leben der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, das Leben der Kultur überhaupt ist nicht bloß das unwirkliche Leben zeitlos gültigen Sinnes, sondern es ist zugleich ein wirkliches Leben, nämlich ein in der Zeit sich abspielendes Sinngeschehen, ein Wirklichwerden von Sinngebilden, die ihrerseits das Wirklichwerden anderer Sinngebilde mitbestimmen, wodurch jene sich immer neu- und umgestaltende objektive Sinnwirklichkeit entsteht, die den Gegenstand der Historie abgibt.

Weil es ein geschichtlich sich fortzeugendes Leben der Kultur, weil es eine Geschichte der Kultur gibt (und nicht bloß eine Geschichte der Gelehrten und Künstler, der Helden und Propheten), so muß

---

daß die Bauchsche Lösung des Problems der Sinnwirklichkeit, wenigstens in ihrem negativen Teile, d. h. in der Ablehnung dieses Begriffes für das Werk, abhängig ist von der Zerlegung in sinnfreies Werkmaterial und unwirklichen Werksinn. Das Problem verschwindet jedoch keineswegs (wie Spranger anzunehmen scheint) durch die Preisgabe des Ansatzes einer sinnfreien Wirklichkeit; daher hängt das positive Resultat der Bauchschen Betrachtungen nicht nur von diesem Ansatze ab. Vielmehr entsteht auch auf dem Boden der Sprangerschen Auffassung die Frage, wie der subjektiv erlebte Sinn »objektiver Geist als Wirklichkeit« (Spranger, ebenda) werden könne, — eine Frage, die »geistespsychologisch« allein nicht beantwortet werden kann, sondern nur im Rahmen einer Philosophie des Geistes oder der Kultur.

notwendigerweise den Kulturgebilden selbst Wirklichkeit zukommen; da die Kulturgebilde aber Sinngebilde sind, so kann diese Wirklichkeit keine andere als die Wirklichkeit des zu Gebilden gewordenen Sinnes sein. Mit alledem ist aber das Hauptproblem noch nicht gelöst. Selbst wenn man anerkennt, daß es in der Tat unvermeidlich ist, den Begriff der Sinnwirklichkeit so zu fassen, daß er sich nicht nur auf das Sinnverhalten der Seele, sondern auch auf die Werke und die Kultur selbst erstreckt, so bleibt noch immer die Frage übrig, wie das Leben der Kultur mit dem Leben der Seele zusammenhängt. Sind beide nicht so innig miteinander verflochten, daß es unmöglich ist, sie voneinander abzutrennen? Führt die Kultur nicht zuletzt doch ein Leben nur, weil die Seele dieses ihr Leben führt? Ist das Leben der Kultur nicht zuletzt doch nur ein von der Seele gleichsam geliehenes Leben, das ohne das Leben der Seele überhaupt kein Leben ist? Bauch hat die Aufhebung der Trennung von Sinn und Wirklichkeit deshalb für die Psyche zugestanden, weil »sie sich selbst und als Selbst unmittelbar auf den Logos als ihr Ziel zu beziehen vermag«, — diese Begründung aber trifft für die Werke nicht zu, und dies ist der Anlaß, weshalb Bauch den Begriff der Sinnwirklichkeit für sie ablehnt. Wie kann der unwirkliche, zeitlos gültige Sinn an das wirkliche, zeitlich bedingte Sinngebilde, das sich nicht selbst und als Selbst auf den Logos zu beziehen vermag, gebunden sein, wie kann der Logos, unabhängig von der Psyche, als Sinngebilde oder als Reich von Sinngebilden, ja als Sinngeschehen lebendig wirklich werden? Abstrahiert nicht vielleicht die Historie der Kunst, der Wissenschaft, der Religion nur zu methodischen Zwecken von der Psyche der Künstler, der Forscher, der Propheten (soweit sie es überhaupt tut), während das wahre wirkliche Leben dieser Kulturgebiete sich in den Seelen vollzieht? Ist nicht in Wahrheit dieses Leben der Seelen jenes Sinngeschehen, das die Historie zum Gegenstande macht? Hat Bauch nicht zuletzt doch ein gutes Recht, die Sinnwirklichkeit in der Psyche zu verankern?

III.

Der Blick wird damit wieder auf die Psyche gelenkt. Bauch hat dieses Fremdwort gewiß nicht ohne Absicht gewählt. Warum sagt er nicht Seele? Bloß des sprachlichen Gleichgewichts wegen in der Gegenüberstellung von Seele und Logos? Doch wohl nicht. Vielmehr scheint ihm etwas dem Logos Ebenbürtiges, ihm Entsprechendes vorzuschweben, das er mit dem griechischen Namen bezeichnet. Die Psyche ist nicht bloß die Einzelseele, sie ist aber auch nicht das allen Einzelseelen Gemeinsame, der abstrakte

Gattungsbegriff der Seele, sondern sie ist »das Selbst«, das auf den Logos zielt, sie trägt den Logos in sich als ihr Ziel und ist nur durch diese Beziehung sie selbst. Die Seele ist Psyche nur, insofern sie im Dienste des Logos tätig ist, insofern sie sich durch diese ihre Tätigkeit zu dem macht, worauf sie zielt. Die Psyche verwirklicht sich selbst, indem sie ihr Ziel, den Logos verwirklicht, das heißt aber: Psyche und Logos sind ein und dasselbe Selbst, unterschieden nur dadurch, daß der unwirkliche Logos als Psyche wirkend, und zwar sich selbst durch sich selbst verwirklichend gedacht wird; oder dadurch, daß die Psyche als das Selbst gedacht wird, das sich durch eigene Tätigkeit zum Logos gestaltet und deshalb seine Subjektivität hineingießt in die objektive, logosgemäße Form des Sinngebildes [1]). Im Sinngebilde einen sich Psyche und Logos, es ist das Produkt der Ineinsbildung beider; deshalb ist das Sinngebilde, angesehen von der Seite der Psyche oder von der Seite der schaffenden Tätigkeit, ein Geschaffenes, ein Werk, ein zeitlich wirkliches Gebilde, von der Seite des Logos aus aber oder von der Seite des Tätigkeitszieles zeitlos gültiger, unwirklicher Sinn. Die Psyche ist zwar auch Einzelseele, aber sie ist nicht bloß Einzelseele, sondern zugleich der Logos selbst als tätiges, schaffendes Selbst der Einzelseele, als der in jeder Einzelseele lebende und sie überhaupt erst zur Seele im menschlichen oder geistigen Sinne, d. h. zur Psyche, stempelnde Logos. Die Psyche, so ließe sich auch sagen, ist das wirkende Selbst des Logos, der Logos aber das sinnhafte Selbst der Psyche.

Ich habe mich bisher der Bauchschen Ausdrücke bedient; vielleicht sind sie für manchen Leser anstößig oder wenigstens mißverständlich; vielleicht sind die alten Bezeichnungen Hegels einleuchtender, die Spranger und andere heute wieder brauchen: Psyche und Logos sind identisch, weil beide Geist sind; die Psyche ist der subjektive Geist, der sich durch seine Tätigkeit, durch sein Sinnschaffen objektiviert, indem er zugleich gegenständliche und allgemeingültige Sinngebilde hervorbringt. Im Sinngebilde stellt der subjektive Geist sich selbst aus sich heraus und gibt sich dadurch die Wirklichkeit des Werks. Er verwirklicht sich selbst durch die Tat der Objektivation, denn er ist Geist nur, insofern der von ihm erlebte Sinn nicht bloß Sinn für eine Einzelseele, sondern für jede erlebende Seele, — zeitlos- und allgemein-gültiger Sinn ist. Diese Gültigkeit, diese Geistigkeit erhält aber der erlebte Sinn erst, indem er sich vom Erleben loslöst und Sinn des

1) Die Dialektik, die in diesem Gedanken liegt, kann hier nicht entwickelt werden, in der oben erwähnten Schrift habe ich sie ausführlich behandelt.

Sinngebildes, Werksinn wird; erst als Werk wird der Geist für sich selbst Geist; erst durch die Objektivation tritt er sich selbst als Geist gegenüber, erhebt er sich aus seiner erlebnismäßigen Einzelheit und macht den Sinngehalt seines Erlebens sich selbst offenbar. Der Geist ist Geist aber nur dadurch, daß er Geist ist für sich selbst; deshalb bedarf er der Selbstobjektivation; erst durch sie bekundet er sich selbst seine eigene Geistigkeit, erst durch sie verwirklicht er sich, erst durch sie wird er Geist für sich selbst.

Die Sinnwirklichkeit der Werke ist also ebensosehr psyche- wie logoserzeugt, sie ist eine objektiv-geistige Wirklichkeit; sie ist der durch die Psyche verwirklichte Logos oder die durch den Logos in die Sphäre der Allgemeingültigkeit erhobene Psyche. Psyche und Logos müssen sich vermählen; denn der Logos ist nur Logos als das Ziel der Psyche, und die Psyche nur Psyche, insofern sie nach dem Logos strebt und ihn verwirklicht. Das Werk ist die aus sich als Einzelseele heraus- und in das Ziel ihres Wirkens hineingegangene Psyche ebensosehr wie der aus seiner Unwirklichkeit heraus- und in das Leben der Psyche hineingegangene Logos. Psyche und Logos, wirkliches Sinnleben und unwirkliche Sinngeltung, durchdringen sich im ganzen, sie sind die in der Kulturwirklichkeit sich einander er-gänzenden Momente. Oder: der subjektive Geist muß sich objektivieren, denn ohne seine Selbstobjektivation bleibt er bloß subjektiv und wird für sich selbst nicht Geist, er bleibt bloße Einzelseele; im objektiven Geist erst schaut der subjektive sich selbst als Geist an, wird der Geist wirklich für sich selbst und dadurch überhaupt erst Geist. Das Werk ist der durch den subjektiven Geist verwirklichte objektive Geist, es ist das Erzeugnis des sich selbst objektivierenden, subjektiven Geistes. Der Sinn »haftet« am Werke oder »erfüllt« das Werk heißt daher soviel wie: er lebt in dem objektiven Geist, der selbst das Werk ist; er ist der von diesem Geiste gemeinte und mitgeteilte Sinn. So lebt der Moses des Michelangelo nicht im kalten Marmor, dem Material des Kunstwerks, sondern in dem lebenswarmen, sinnerfüllten Kunstwerk selbst; die Seele Michelangelos ist in diesem Gebilde Geist geworden, sie hat sich in ihm objektiviert, als objektiver Geist verwirklicht. Das Werk vermag also freilich nicht »sich selbst und als Selbst auf den Logos als sein Ziel zu beziehen«, aber nur deshalb nicht, weil es das Ziel in sich einbezogen hat, weil die Psyche in ihm selbst Logos geworden ist, weil sie ihr Selbst im Werke als das Ganze ihrer selbst und des Logos, als Geist anschaut.

Das Problem, wie der unwirkliche Sinn an die wirklichen Sinngebilde gebunden sein kann, — das Problem der Sinnwirklichkeit der Werke —

löst sich, sobald man sich darauf besinnt, daß der subjektive Geist sich selbst im Sinngebilde oder im Werke verwirklicht, daß er selbst für sich selbst die Wirklichkeit wird, an die er den erlebten Sinn bindet, daß er sich aus sich heraus- und vor sich hin- oder sich gegenüberstellt, — daß er selbst für sich selbst im Werke zum Gegenstande oder gegenständlich wird. Das Werk ist die mit dem Logos vermählte Psyche ebensosehr wie der mit der Psyche vermählte Logos, es ist selbst der Geist, der sich in ihm objektiviert, sich als objektiver Geist verwirklicht. Es ist daher zwar richtig, wie Bauch sagt, daß der Sinn allein in der Psyche »unmittelbar lebendig wirklich« ist, aber dieser Satz ist wörtlich zu nehmen und ihm der andere entgegenzusetzen: im Werke ist der Sinn mittelbar lebendig wirklich, vermittelt nämlich durch den objektivierten subjektiven Geist oder durch die mit dem Logos vermählte Psyche. Der Prozeß des Sinnwirkens oder Werkerschaffens ist der Prozeß, durch den der subjektive Geist sich mit sich selbst vermittelt, indem er sich objektiviert oder durch den er sich vermittelst des Werkes für sich selbst verwirklicht. Die Psyche ist also nur der Mittler zwischen ihrem Werke und dem Logos, wie Bauch sagt, weil das Werk selbst der Mittler zwischen der Psyche und dem Logos ist; vermittelst des Werkes verwirklicht sich die Psyche als Logos und der Logos als Psyche. Die Sinnwirklichkeit des Werks ist die durch das eigene Wirken des Geistes erzeugte und als Werk lebendige Wirklichkeit des Geistes selbst. Deshalb vermag das Werk auch auf die Psyche zurückzuwirken: das Wirkende hierbei ist nicht der unwirkliche Sinn, aber auch nicht das Material, sondern das ganze Sinn-Werk, das wirken kann, weil der Geist in ihm wirklich lebendig ist.

Das Leben der Kultur ist das Leben des Geistes. In der Kultur als einer geistigen Wirklichkeit lebt der Geist in objektivierter Gestalt. Erst in dieser Gestalt lebt der Sinn logosgemäß, lebt er als zeitlos- und allgemeingültiger Sinn. Der unmittelbar lebendig wirkliche Sinn ist als solcher bloß Sinn für die Einzelseele, bloß für sie gegenständlich und gültig; erst durch die Vermittlung des Werkes, erst als Sinn des Sinngebildes, erst als gebannter, verdichteter, gestalteter Sinn wird er Sinn für den Geist. Die Einzelseele aber wird Geist für sich selbst nur dadurch, daß sie den in ihr unmittelbar lebendig wirklichen Sinn sich selbst vermittelt, ihn in das Werk bannt und sich selbst objektiviert, oder aber dadurch, daß sie den im Werke gebannten sich aneignet und ihn wieder in sich selbst unmittelbar lebendig wirklich macht. Das Leben der Kultur ist dieser lebendige Doppelprozeß der Gestaltung des erlebten, subjektiven und der Nachgestaltung des im Werke lebenden, objektiven Sinnes; es ist das zwischen Psyche und Logos, zwischen subjektivem und objektivem

Geiste hin- und herflutende, jetzt sich objektivierende, jetzt wieder sich subjektivierende Leben des Geistes. Es ist der Prozeß der Selbstverwirklichung des Geistes in der Schöpfung und Wirkung sinnwirklicher Werke, — der Doppelprozeß, in dem der Geist die Werke, und in dem die Werke den Geist »bilden«. Insofern das Leben der Einzelseelen hineinverflochten ist in diesen Doppelprozeß, nimmt es teil am Leben der Kultur, ja ist es ein unentbehrlicher Bestandteil dieses Lebens; aus dem Leben der Einzelseelen aber kann und darf niemals das Leben der Kultur, vielmehr muß sinngemäß notwendig umgekehrt das seelische Leben, insofern es am kulturellen oder geistigen Leben Teil hat, aus diesem begriffen werden.

DEUTSCHE ROMANTIK UND DIE GESCHICHTS-PHILOSOPHIE DER SLAWOPHILEN[1]).

VON

FEDOR STEPUN (DRESDEN).

Der Begriff der Slawophilen kann sehr verschieden gefaßt werden; sehr weit und sehr eng: beides hat seine Berechtigung. Meine Fassung ist die denkbar engste. Mein Thema ist die Beziehung der Frühromantik, wie sie die Brüder Schlegel, Karoline, Novalis und Schelling, als ihren gemeinsamen geistigen Boden gelebt und gewußt haben zu der christlichen Geschichtsphilosophie der älteren Slawophilen: Fürst Odóewskij, die Brüder Kirejewskij, Homiakow und K. Axakow.

Bevor ich an die Analyse dieser Beziehung gehe, möchte ich, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich betonen, daß meine These: die philosophischen Konstruktionen der Slawophilen seien augenscheinlich nur Variationen typisch romantischer Gedankengänge, in keiner Weise die Meinung in sich schließt, daß auch ihre gesamte geistige Haltung nicht originär russisch sei, sondern dem romantischen Leben abgelauscht und nachmodelliert wäre. Nichts wäre blinder als solche Auffassung. Die flüchtigste Bekanntschaft mit den Werken der Slawophilen läßt keinen Zweifel übrig, daß sie zu den bodenständigsten, wurzelfestesten, lebenssichersten Denkern gehöre, die je in Rußland gelehrt

1) Der vorliegende Aufsatz ist nach russischen Quellen gearbeitet; die Darstellung der slawophilen Geschichtsphilosophie ist beinah ausschließlich aus Zitaten der in Frage kommenden Denker mosaikartig zusammengesetzt worden. Diese beiden Momente haben das genaue Zitieren teilweise unmöglich, teilweise unnütz gemacht.

Die in deutscher Uebersetzung vorliegenden Hauptquellen sind:

Oestliches Christentum (Dokumente). Band I (Politik), Band II (Philosophie), herausgegeben von Wd. Bubnoff und Hans Ehrenberg, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung München.

Kirejewskij, Drei Essays. 1922, Drei-Masken-Verlag München.

Weitere bibliographische Angaben im 1. Band des Oestlichen Christentums.

haben. Durch und durch Menschen der Scholle, sind sie in ihrer ganzen geistigen Anlage und in all ihren Aeußerungen nur auf der Folie ihrer alten Herrensitze, ihrer Hauskirchen, ihrer leibeigenen Bauern zu verstehen. Nur bei Betonung dieser geistigen Bodenständigkeit der Slawophilen, die sich unter anderem auch in der souveränen Art spiegelt, mit welcher der junge Kirejewskij über seine europäischen Eindrücke und seine Bekanntschaft mit Schelling und Hegel berichtet, bekommt das Problem der Beziehung zwischen Romantik und Slawophilentum seine große, nicht nur literar-historische, sondern auch geschichts-philosophische Bedeutung. Nicht das Problem der B e e i n f l u s s u n g des russischen Denkens durch die deutsche Philosophie ist das interessante Problem, sondern das Problem der B e g e g n u n g zwischen der religiösen Sehnsucht der westeuropäischen Kultur, die in der Romantik zu Wort kommt, und dem religiösen Leben Rußlands, welches in den Slawophilen zur kulturellen Selbstbesinnung und Selbstformulierung gelangt. Nur darum, weil die romantische Prophetie eine religiöse Erneuerung von der Zukunft erwartete, während die Slawophilen in lebendiger religiöser Tradition lebten und dachten, wurde es ihnen möglich, das emporstrebende geistige Leben Rußlands im romantischen Denkstil, ja in romantischen Begriffen zu formulieren. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man es (als nachgeborener Slawophile) vielleicht wagen, die romantische Philosophie als eine Art Einsetzung Rußlands zum Erben an der christlichen Kultur Europas aufzufassen, und das Denken der Slawophilen als ein In-Empfangnehmen dieser Erbschaft zu deuten. Vielleicht wäre auch Franz Baader, der dem slawophilen Denken sicher am nächsten steht, obgleich die Slawophilen gerade ihn am wenigsten gekannt zu haben scheinen, mit seiner Neigung zum östlichen Christentum und dem Einfluß, den er auf jüngere Denker in Rußland ausgeübt hat, als eine Art Rechtfertigung dieser Konstruktion in interessanter Weise zu deuten. Doch ist das Thema der folgenden Seiten in erster Linie nicht die Philosophie der Beziehung zwischen Romantik und Slawophilentum, sondern die Darstellung dieser Beziehung selbst, wie sie als Tatsache der europäischen Geistesgeschichte vorliegt.

Als der historische Anlaß zur Keimbildung der slawophilen Doktrin ist zweifellos der Kampf Rußlands gegen Napoleon und der Sieg über ihn anzusehen. Dieser Kampf und dieser Sieg vertieften das nationale Bewußtsein Rußlands durch eine ganze Reihe sich überschneidender Probleme. Man war plötzlich wie aus dem Schlafe gerüttelt, fühlte mit Entsetzen den tragischen Abstand zwischen der Unbildung des Volkes und

der Verbildung der oberen Zehntausend; zwischen der patriotischen Volksgläubigkeit und dem atheistischen Deismus der geistigen Gesellschaftsspitzen; zwischen der gewaltigen potenziellen Kraft, die im Lande schlummerte und seinen unzählbaren Schwächen: man hatte ja den Sieg über die französischen Armeen nur mit schwerer Not davongetragen, nur im Bündnis mit der geographischen Unendlichkeit des Landes und mit der Fähigkeit des Volkes, Unendliches zu dulden und zu leiden. Mit all diesen Problemen, welche die Frage Napoleons nach der Existenzberechtigung Rußlands in die russische Frage nach dem Sinn russischer Existenz verwandelten, rückte das russische Denken in die nächste Nähe derjenigen Gedanken, welche schon für Herder und Haman eine zentrale Bedeutung gehabt haben, welche Fichte ethisch um so vieles vertieft hat, welche den Kernpunkt des romantischen Kampfes für die wahre Bildung und den volkstümlichen Glauben gegen das religiöse Pseudos des Deismus und alle Verbildungen der Aufklärerei ausmachten. So beginnt die philosophische Selbstbesinnung und Selbstformulierung des russischen Geistes in typisch romantischer Weise nicht im Zeichen des Logos, sondern im Zeichen des »Kairos«, nicht mit theoretisch-metaphysischen, geschweige denn erkenntnistheoretischen Fragen, sondern mit Fragen der Geschichts- und Religionsphilosophie. Die Bedeutung dieses Anfangs für die Geschicke der russischen Philosophie kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Doch waren es nicht nur die in der Nachkriegszeit vom Leben besonders betonten Probleme, welche das russische Philosophieren in die Bahnen des romantischen Denkens wiesen, sondern auch noch etwas anderes: die ganze Mentalität und Struktur der russischen Geistigkeit, welche in philosophischer Hinsicht ebenso jung und naiv, wie sie in religiöser traditionssicher und tief war. Diese Vereinigung von Naivität und Religiosität verhalfen denn auch dem religions-metaphysischen Denken des späteren Schelling zu seinem leichten Siege wie über die kritizistische Einstellung Kants und Fichtes, so auch über den Rationalismus Hegels.

Trotzdem die Kritik der reinen Vernunft vom Erzieher und Stiefvater der Brüder Kirejewskij eingehend studiert und ins Russische übertragen war, hat sie auf seine Söhne und ihren Freundeskreis so gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt. Es ist erstaunlich zu sehen, mit welch instinktiver Stilsicherheit die erste Generation russischer Denker die feindliche Großtat Kants einfach zur Seite schob, wie sie sofort wußte, daß für das russische Denken die transzendentale Fundierung der Wissenschaft in keiner Weise einen Ersatz für die Unerkennbarkeit der transzendenten Welt bedeuten konnte; wie klar sie sofort das Fremdartige in dem bloß moralischen Ton der Kantischen Ethik, in dem bloß Ethischen seiner Religions-

philosophie empfand, wie sicher sie unter ihrem religiösen Gesichtspunkte die protestantische Geisteshaltung des Kantischen Kritizismus erkannte und ablehnte.

Zunächst anders, aber schließlich doch ebenso steht es mit Fichte. Anders, weil Fichte kein Erkenntnistheoretiker und Logiker, sondern Metaphysiker ist; weil sein Interesse nicht dem Vorletzten, sondern dem Letzten gilt, weil er nicht untermauert, sondern hinaufträgt. Anders, weil ihm das Wort von der »vollendeten Sündhaftigkeit« gehört, weil er den Eros des nationalen Schaffens verkündet hat, weil in ihm messianistische Sehnsucht und messianistischer Wille zu Wort und Gestalt kam. Und doch ebenso wie mit Kant steht es mit Fichte, weil die höchsten Begriffe seines Systems nicht Sein und Substanz sind, sondern Sollen und Funktion, Begriffe, in denen das religiöse Wissen der Slawophilen um einen seienden Gott und eine in Gott seiende Welt unmöglich beherbergt werden konnten. Fichte mußte den Slawophilen als eine bedenklich prometheische Natur erscheinen und sein System ließ sich für ihr Empfinden nur schwer vom Vorwurfe des Atheismus und Solipsismus freisprechen.

Es ist klar und bedarf keiner genaueren Ausführung, daß das unbeeindruckte Vorbeigehen der Slawophilen an Kant und Fichte für das russische Denken seine sehr großen und bedauernswerten Folgen gehabt hat. Mit diesem Vorbeigehen hängt es teilweise wenigstens sicher zusammen, daß dem originär-russischen Denken (man kann dies bis auf unsere Tage verfolgen) alle wissenschaftliche-sorgfältige Goldschmiedarbeit am Begriff, alle Andacht zum Handwerk, jede Asketik methodischer Selbstentsagung und Selbstüberwindung niemals wirklich zu eigen geworden sind. Nicht zuletzt vielleicht darum, weil das russische Denken den Endpunkt deutsch-idealistischer Entwickelung zum Ausgangspunkte seines selbständigen Denkens vom Schicksal erhalten hat, kommt Rußland in der Behandlung seiner wahrhaft genialen Themen noch immer nicht über philosophische Anfänge hinaus. Noch immer scheint man in Rußland kein Gefühl dafür zu haben, daß in Kant außer Luther auch noch ein Cézanne steckt, daß er für das moderne Denken als Meister, als Problemschöpfer und Denktechniker ganz dasselbe bedeutet, was der große Franzose für die moderne Malerei und daß man darum heute als Philosoph ganz unmöglich die Problematik eines Madonnenbildnisses lösen kann, ohne im Besitz derjenigen Mittel zu sein, mit welchen Kant sein erkenntnistheoretisches Stilleben gemalt hat.

Diese kurzen Bemerkungen sollten nur auf den Punkt hinweisen, von dem aus die Philosophie der Slawophilen mit Leichtigkeit anzugreifen

wäre, wenn solch ein Angriff im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes noch auszufechten wäre. Doch gehört er, wie auch die Deutung des geschichts-philosophischen Gehaltes der Beziehung zwischen Romantik und Slawophilentum in einen weit größeren Zusammenhang und muß deshalb im folgenden unterlassen werden.

Wenn wir uns nunmehr unserem eigentlichen Thema zuwenden und uns die Frage stellen, was für Motive des romantischen Philosophierens die erste russische Denkergeneration besonders beeindruckt haben, so tritt uns zunächst die auffällige Tatsache entgegen, daß es nicht einzelne Lehren gewesen sind, welche die Slawophilen sich zu eigen gemacht und ausgebaut haben, sondern, daß es in erster Linie die Gesamthaltung des romantischen Geistes war, was sie in ihrem Denken mannigfaltig bestimmt hat. So ist es beispielsweise überaus charakteristisch, daß Schelling, wenn man von einer Reihe unwesentlicher Professorenarbeiten absieht, weniger durch den Gedankenreichtum seiner Systeme Rußland beeindruckt hat, als durch die Kurve seiner Entwicklung von der »Naturphilosophie« zur »Philosophie der Mythologie und der Offenbarung«. Diese Entwicklungskurve, welche Schelling vom Transzendentalismus über Spinoza und Plato zur Offenbarungsphilosophie zurückgeführt hatte, war den Slawophilen mehr als ein Stück Denkerbiographie. Vom bedeutendsten Geiste der Zeit sahen sie hier in eindrucksvoll-symbolischer Weise denjenigen Weg beschrieben, welchen sie für die ganze Menschheit erhofften. Schellings Rückkehr zu Gott war ihnen eine große Rechtfertigung ihrer Geisteshaltung und ihrer Geschichtsphilosophie, deren wesentlichster Gehalt schließlich in nichts anderem als in der Theorie der Notwendigkeit einer solchen Rückkehr bestand. Sieht man sich aber diese Rückkehrtheorie nicht auf ihre religiösen, sondern auf ihre metaphysischen Quellen genauer an, so stößt man, glaube ich, unumgänglich auf die von Schlegel und Novalis ausgebildete Lehre von der religiösen Bedeutung des alleinheitlichen Bewußtseins und der alleinheitlichen Kultur; auf die Lehre vom »heiligen Mittelpunkte«.

Da ich die Gedanken und Wertungen der deutschen Romantik als allgemein bekannt voraussetzen darf, will ich mich damit begnügen, ihre, mir im Zusammenhange mit den Slawophilen wesentlichen Züge mit ein paar knappen Sätzen herauszuheben und zu unterstreichen. Romantisches Philosophieren ist stets ganz unabhängig von den sehr verschiedenen Gegenständen, mit denen es sich beschäftigen mag, ein Philosophieren über den Philosophierenden selbst und damit ein Philosophieren über die Zeit, in welcher der Philosophierende lebt und denkt. Dabei ist eine

solche Gegenwartshaltigkeit aller romantischen Philosophie für gewöhnlich mit einer ausgesprochenen Verneinung der Gegenwart gepaart: mit ihrer Aufteilung in Vergangenheit und Zukunft. An der Gegenwart krank sein, und in den Erinnerungen an die Vergangenheit das Heil aller Zukunft sehen, — dies ist der typische Seelenzustand der romantischen Geisteshaltung, aus dem alle Stilgesetze des romantischen Philosophierens sich ergeben. Dies ist der Grund, warum alle romantischen Worte, welche von der Gegenwart handeln, immer kritisch-diagnostisch klingen, dagegen die, welche von der Zukunft oder der Vergangenheit sprechen, immer einen dithyrambisch-enthusiastischen Anstrich haben.

»Die gänzliche Trennung und Vereinzelung der menschlichen Kräfte, welche doch nur in freier Vereinigung gesund bleiben können, ist die eigentliche Erbsünde der modernen Bildung« — dies die Krankheitsdiagnose, wie sie Friedrich Schlegel niedergeschrieben, wie sie aber der ganze Romantikerkreis zweifelsohne unterschrieben hätte. Aus dieser Diagnose folgt ganz selbstverständlich die Rezeptur. Sie besteht »in der liebevollen Aussöhnung aller Gegensätze«, in der »synthetischen Auferstehung getrennter Wissensgebiete«, in der Entdeckung eines »heiligen Mittelpunktes« aller schöpferischen Bewegung. Die Idee dieses »heiligen Mittelpunktes« ist das Lieblingskind des romantischen Philosophierens und hat als solches viele Namen. In religiöser Wendung heißt dieser Mittelpunkt den Romantikern »Gott«, in ethischer — »Ideal«, in der Kunst nennen sie ihn — »Seele«, im Gedicht — »Herz«. In der Philosophie ist er die irrationale Einheit von System und Fragment. Immer und überall ist er aber eine »beflügelte Fülle«, eine »Harmonie innerer Fülle«, ein Blühen der »Liebe zum Namenlosen«, eine »Vernarrtheit ins Universum«.

Woher kam es nun aber zum »atomistischen Verfall« aller Seelenkräfte, und wie soll es zu ihrer Auferstehung in der Synthese kommen? Mit absoluter Eindeutigkeit klingt die Antwort auf diese Frage bei Novalis. Die »gänzliche Trennung der menschlichen Kräfte« kam seiner Meinung nach daher, weil man in Europa »Gott zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Spieles, das die Gelehrten aufführen, gemacht hat«, zum Zuschauer, »welcher am Ende die Dichter und Spieler feierlich bewirten und bewundern sollte«. Ist dies der Grund des Verfalls der europäischen Kultur, so ist kein Zweifel darüber möglich, daß nichts anderes als eine Wiedererweckung des religiösen Lebens ihr zu neuer Blüte verhelfen kann. Und die Romantiker werden nicht müde, die Religion als das »Zentrum«, als »das Erste und Höchste«, als das »schlechthin Ursprüngliche« zu preisen: »Den Geist des sittlichen Menschen muß Religion überall

umfließen.« »Alle Kraft der Poesie besteht darin, daß sie aus sich herausgeht, ein Stück von Religion losreißt und sodann in sich zurückgeht, indem sie es sich aneignet«; ebenso ist es auch mit der Philosophie.

Diese Wiedererweckung des religiösen Lebens muß sich nach romantischem Glauben und Wollen in vier Richtungen vollziehen. Von ihr erwartet die Romantik einen neuen Menschen, eine neue Menschengemeinschaft, eine Erneuerung der Kultur und eine Erneuerung der Kirche. Den neuen Menschen erwartet sie als einen Menschen mit neuem alleinheitlichem Bewußtsein und alleinheitlichem Lebensgefühl, als einem Menschen, der sein Leben und Schaffen nur aus dem »heiligen Mittelpunkt« heraus leben und schaffen könnte. Von der Vereinigung solcher Menschen erwartet die Romantik, daß sie sich von selbst zu einer innigen Gemeinschaft wandeln würde, zu einer Gemeinschaft von Symphilosophen und Sympoeten. In dem ganzen transindividualistischen Lebensstil des Romantiker-Kreises, in allen dialogischen und choralen Formen des romantischen Schaffens und Wirkens kündigt sich dieses neue Gemeinschaftsgefühl an. Das romantische Kulturideal ist aus dem Gedanken des »heiligen Mittelpunktes« heraus der denkbar größte Gegensatz zum Ideal eines frontalen Aufbaues autonomer Kulturgebiete: es hat eine ausgesprochen hierarchische Struktur. Jedes Kulturgebiet dreht sich nicht um ein ihm gleichsam einverleibtes Zentrum, sondern um ein Zentrum das paradoxer Weise außer ihm, auf der Grenze zwischen ihm und dem nächst höherem Gebiete gelegen ist. So wird die Wissenschaft in der Philosophie, die Philosophie in der Kunst, die Kunst in der Religion und die Religion im Leben zentriert. Diese »Wut der Synthese« im Zusammenhang mit dem Gefühl der Identität von Religion und Leben bedingt ein überaus kompliziertes Verhältnis der Romantik zu den beiden abendländischen Kirchen. Im bestimmten Sinne wird man mit gutem Recht die These verteidigen dürfen, daß die Romantiker sich zu einem überkonfessionellen Christentum hingezogen fühlten, und darum weder im Katholizismus, noch im Protestantismus die ganze christliche Wahrheit verehren konnten. So erklärt z. B. Friedrich Schlegel den Katholizismus für das einseitig naive, den Protestantismus für das einseitig sentimentale Christentum, womit es gut zusammenstimmt, wenn Novalis einerseits den Gedanken ausspricht, daß das Papsttum im Grabe liege und Rom zum zweitenmal eine Ruine geworden sei, andererseits aber sich fragt, ob »der Protestantismus nicht endlich aufhören und einer neuen dauerhaften Kirche Platz machen sollte.« So richtig das alles ist, so wird man meiner Ansicht nach den überkonfessionellen und damit, im bestimmten Sinne, auch unkirchlichen Charakter des romantischen Christentums ohne wei-

teres doch nicht behaupten dürfen. Denn neben dem Thema der Entkirchlichung des Christentums geht durch das romantische Schrifttum auch das Thema der Kirchenvereinigung, das Thema einer »dauerhaften Kirche«, welcher der Protestantismus »Platz machen« müßte, einer Kirche, die auf »echte Freiheit« gegründet sein wird und gegen die darum niemand wird protestieren dürfen.

Diese hier nur ganz kurz skizzierte romantische Lehre vom »Heiligen Mittelpunkt« der Seele ist von dem Philosophen unter den Slawophilen, von Iwan Kirèjewskij, Strich für Strich nachgezeichnet worden. Ob dieses Nachzeichnen auf einer direkten Beeinflussung, einer indirekten Beeindruckung oder auf einer Art prästabilierter Harmonie beruht, lasse ich dahingestellt sein; dies ist eine psychologisch-historische Frage, die für meine ideologische Konstruktion nicht eigentlich von Belang ist. Tatsache ist, daß eine direkte Beeinflussung sich nicht nachweisen läßt, eine indirekte Beeindruckung aber mehr als wahrscheinlich ist.

I. Kirèjewskij ist vom romantischen Dichter Shukowskij und seinem Stiefvater, dem Schellingianer Jelagin, erzogen worden. Auf der Universität hatte er die bedeutendsten russischen Naturphilosophen gehört. Im Jahre 30/31 studierte er in Berlin und München, wo er Hegel und Schelling gesehen und persönlich kennengelernt hat; er hat selbst einiges über Schelling geschrieben und Teile der Steffensschen Autobiographie ins Russische übersetzt und eingeleitet. Er ist, seinem eigenen Worte nach, in einer Zeit aufgewachsen, wo »jeder 10jährige Junge von der konkreten Objektivität sprach«, und er hat eine Zeitschrift gegründet, die den charakteristischen Titel »der Europäer« trug. In Anbetracht all dieser Tatsachen ist die Tendenz, die Kirèjewskijsche Lehre an allen romantischen Einflüssen vorbei nur aus seinem inneren Erleben zu entwickeln, wie das Gerschenson tut, oder ausschließlich im Zusammenhang mit den östlichen Kirchenvätern zu behandeln — wohl kaum richtig. Daß Kirèjewskij zum Schluß seines Lebens sich immer mehr und mehr von der Romantik zur Patristik entwickelt hat, ist allerdings richtig, tut aber meiner These absolut keinen Abbruch, denn die Patristik ist das Ja und Amen aller Romantik, welche den Sentimentalitäten der »mondbeglänzten Zaubernacht« entgehen und die »Unendlichkeit der Zerrüttung« überwinden will. Kehren wir jedoch zu der Lehre Iwan Kirèjewskijs zurück.

Ihr Zentrum bildet der Kampf mit dem Rationalismus. Der Rationalismus ist für Kirèjewskij der Erzfeind der Einheitsidee und des Persönlichkeitsideals. Das Leben eines Rationalisten ist immer ein Leben in der Entzweiung mit sich selbst; kein Leben: ein Schattenleben, welches den

Plan zum Hause mit dem Hause selbst verwechselt und einen jeden unfähig macht, Steine zu heben, weil es einen jeden daran gewöhnt, immer nur Steine zu zeichnen. Kirejewskij sieht durchaus ein, daß ein moderner Mensch nicht umhin kann, seinen Geist von der Arbeit im logischen Joch ganz zu befreien, — er verlangt aber als Resultat der rationalistischen Prüfung des Wissens eine transrationale Erkenntnis, die nicht als Kerze, sondern als Leben brennen und leuchten würde.

Die Möglichkeit, einen Gedanken dem Verstande und dem Worte zugänglich zu machen, ist für Kirèjewskij immer ein Zeichen seiner Unreife. Wirklich reif sind seiner Meinung nach immer nur solche Gedanken, denen die Kraft innewohnt, unseren Willen zu beeinflussen. Dieses sind aber immer Gedanken, die das Wort fliehen. Daraus folgert Kirèjewskij, daß der Mensch sich desto besser kennenlernt, je mehr Rätsel er in sich entdeckt, und daß er desto rascher zum Handeln reift, je mehr er sich zum Schweigen erzieht. So ermöglicht die Befreiung von der rationalistischen Entzweiung eine Rücknahme unseres Willens in die letzten rätselhaften Tiefen unseres schöpferischen Schweigens, in denen alle Kräfte des Menschen geeint ruhen. Diese ihre Einigung ist aber die Wurzel aller Religiosität. Der tiefste Charakter alles gläubigen Denkens (sagt Kirèjewskij) besteht im Bestreben, alle Kräfte der Seele in eine Kraft zu sammeln; denjenigen Mittelpunkt des Seins zu entdecken, wo Vernunft und Willen, Gefühl und Gewissen, das Wahre und Schöne, das Erhabene, Gerechte und Gewünschte, der ganze Umfang des Verstandes, in eine lebendige Einheit zusammenfluten und damit die wesentliche Persönlichkeit des Menschen in ihrer ursprünglichen Unaufteilbarkeit wiederherstellen. Dieses die Lehre Kirèjewskijs von dem »Heiligen Mittelpunkt« des Seins und Bewußtseins. Daß ihr Inhalt sich mit den Gedanken der Romantik vollständig deckt, bedarf wohl keiner näheren Ausführung. Hinzugefügt seien nur noch einige Anweisungen des späteren Kirèjewskij darüber, wie eine wahre Philosophie sich auszusprechen und mitzuteilen hat, in welchen das romantische Timbre seines Philosophierens sehr charakteristisch ist. »Das Wort, lehrt Kirèjewskij, muß ein durchsichtiger Leib des Geistes sein, und allen Regungen entsprechen. Es muß im Zusammenhange mit dem ununterbrochen fortlaufenden Prozeß der Gedankenverkettung und Gedankenlösung fortwährend seine Farbe ändern. In seinem schillernden Sinne muß sich jeder Atemzug des Verstandes lebendig spiegeln. Darum kann der Begriff, dieses schulmäßig verknöchernde Wort, den Geist ebensowenig zum Ausdruck bringen, wie der Leichnam das Leben.« Neben dieser Theorie des Verhältnisses von Wort und Sinn entwickelt Kirèjewskij noch eine andere: die Theorie des Ver-

hältnisses von Wort und Wirkung. Das Wort darf nie zu einem Kasten werden, in den man den Gedanken einschließt; es muß immer als eine Leitung gehandhabt werden, die den Gedanken weitergibt; kein Keller darf das Wort sein, in dem man die Schätze des Wissens abschließt, sondern wie eine Tür muß es offen stehen, durch die man sie hinausträgt. Der Glaube Kirèjewskijs ist dabei der, daß je mehr Schätze hinausgetragen werden, desto mehr Schätze sich in der Schatzkammer ansammeln werden: eine schenkende Hand wird nie ärmer.

Wie in der Romantik, so erhält auch bei den Slawophilen diese metaphysisch-psychologische Lehre von dem »heiligen Mittelpunkt« ihre höchst bedeutende geschichtsphilosophische Anwendung. Mit dieser Anwendung trennen sich die Wege der deutschen und der russischen Romantik. Diese Trennung entsteht dadurch, daß die Slawophilen den Gegensatz des religiös-alleinheitlichen und des atheistisch-atomistischen Bewußtseins, welches von den Romantikern auf den Gegensatz des Mittelalters und der Neuzeit angewandt wurde, ihres epochalen und inneneuropäischen Charakters vollständig entkleiden und ihn dann mit dem ganz anderen Gegensatz des westeuropäischen und ostrussischen Kulturkreises in einen einseitig-eindeutigen Zusammenhang bringen.

Die Gründe, welche diese Wandlung des russisch-romantischen Denkens zur slawophilen Doktrin und später auch zum slawophilen Doktrinarismus bewirkt haben, sind sicher sehr mannigfaltiger und sehr verschiedener Natur gewesen. Einer aber, und zwar zunächst ein rein äußerlicher, die Tatsache, daß die Slawophilen alle 25 bis 30 Jahre später zur Welt kamen, als die Romantiker, fällt dabei, wie mir scheint, ganz besonders schwer in die Wagschale. Die Hochflut des romantischen Denkens und Fühlens fällt nämlich in Rußland mit der Ebbe der romantischen Bewegung in Deutschland zusammen. Zuerst erklärt sich Hegel gegen das »geniale Philosophieren«, dann Feuerbach gegen die Philosophie überhaupt. Das Verhältnis von »König und Volk« zeigt immer weniger und weniger Lust, sich zum Verhältnis »von Sonne und Planetensystem« zu gestalten; keine Konstitution entwickelt sich zu einer »Ehe«; und alle christlich-sozialen Theorien eines Novalis vergehen wie blaue Weihrauchwolken unter Kirchenkuppeln, während die am Horizont des europäischen Lebens sich bedenklich mehrenden Fabrikschlote den Himmel immer schwärzer und schwärzer einrauchen, die Massen immer energischer und energischer dem kommunistischen Manifeste zuerst entgegen und dann nachmarschieren. Unter diesen Anzeichen wird es den nachgeborenen russischen Romantikern begreiflicherweise immer schwieriger, das alte Europa als ein mögliches Territorium der Verwirklichung ihrer roman-

tischen Ideen zu betrachten. Und es ist nur natürlich, daß sie nicht gleich ihre Ideen aufgeben, sondern zunächst sich nach einem neuen Territorium umsehen, und dieses im bäuerlich-patriarchalischen, christlichen Rußland entdecken. Daß dabei das stolze Bewußtsein, Europa von der Tyrannei des ersten Konsuls der Revolution befreit zu haben, wie die ganze messianistisch gehobene Stimmung der Nachkriegszeit, in welcher man Angst hatte zu sterben, »ohne dem Weltall die Hand geschüttelt«, ohne die »Lippen auf sein unsichtbares Antlitz gedrückt« zu haben, eine große Rolle gespielt haben, ist klar. Nur die gesamte damalige Geistesverfassung in der alles von »moralischer Ekstase«, von »Gelübden« und »Aposteltum«, erfüllt und beflügelt war, erklärt diejenige enthusiastische Geste, mit welcher die ersten Slawophilen Europa und Rußland zugleich in ihre Arme zu nehmen und an ihr Herz zu drücken entschlossen waren.

In seinen »Russischen Nächten«, dem klassisch romantischen Buche Rußlands setzt der Fürst Odójewskij, als erster Slawophile, bewußt und pathetisch das junge Rußland zum Erben des romantischen Europa ein.

Von der zukünftigen schroffen Entgegensetzung der westeuropäischen und russisch-östlichen Geistesart ist dabei gar keine Rede. Im Gegenteil, es ist die Sonne derselben Wahrheit, die in dem Abendrot der europäischen Romantik untergeht und in dem Morgenrot der russischen Philosophie emporsteigt. »Vertieft euch — schreibt Odójewskij, indem er sich an die Völker Europas wendet — in das östliche Christentum und ihr werdet verstehen, warum eure besten Geister (in der Anmerkung werden Schelling, Baader, König und Ballauche genannt. F. St.) unerwartet für sich selber, aus ihren eigenen Seelentiefen, ganz dieselben Ueberzeugungen ans Licht fördern, welche seit je auf den ihnen unbekannten Gesetzestafeln der slawischen Welt leuchten«. Diese universalistische Stimmung ist in den 30er Jahren die Grundstimmung aller Slawophilen; sie herrscht ganz allgemein. Vollständig, und dieses muß besonders unterstrichen werden, erlischt sie nie; in einzelnen, mit der Zeit allerdings immer seltener und seltener werdenden Ausdrücken, leuchtet sie immer wieder auf. »Die beiden Kulturen, die westliche und die östliche, sind in ihrer Isolierung Einseitigkeiten. Nur in Vereinigung, nur durch gegenseitige Ergänzung, können sie es zu dem bringen, was not tut, zu der neuen allumfassenden west-östlichen, europäischen Kultur«. »Die Vorsehung hat dem Westen seine bestimmte Aufgabe gestellt, dem Osten — eine andere. In der höheren Weltökonomie ist der Westen ebenso unentbehrlich, wie der Osten«. Diese Zitate sind vielleicht ganz besonders charakteristisch, weil sie nicht den Schriften so bedeutender und wahrhaft universalistisch gebildeter Menschen entnommen sind, wie es Kirèjewskij und Chomiakow

waren, sondern aus der nationalistischen Feder des geistig durchaus »provinziellen« Pogodin stammen. Was Kirèjewskij und Chomiakow aber anbetrifft, so haben diese schärfsten Kritiker der neuzeitlichen Kultur Europas nie das Gefühl für die unvergängliche Größe des Abendlandes verloren. Bekannt sind die Verse Chomiakows, in denen er seiner großen Traurigkeit darüber Ausdruck verleiht, daß über den fernen Westen, über das Land der »heiligen Wunder« sich dunkle Schatten legen. Bekannt ist auch die Angst Kirèjewskijs, daß Rußland seine große Bedeutung für die Menschheit, seine geistige Weltmachtstellung einbüßen könnte, wenn es sich ganz von Europa loslösen würde.

Um die Kritik der Slawophilen an der westeuropäischen Kultur, trotz ihrer Gewalttätigkeiten und Stilisierungen, richtig zu verstehen und zu würdigen, muß man immer im Auge behalten, daß das Problem des Westens für die Slawophilen in erster Linie ein religiöses Problem war; und daß ihre Kritik am westeuropäischen Rationalismus und Atomismus auch dort, wo sie beinahe gehässig klingt (diese Gehässigkeit erklärt sich zum großen Teil aus dem heißen Kampfe, den die Slawophilen gegen die russischen Westler, also gegen das immanente Europa, zu kämpfen hatten), von einer tiefen Sorge um die historischen Geschicke der gesamten christlichen Menschheit getragen wird. Allerdings spielt dieses konstante positiv-christliche Verhältnis zu Europa in den Theorien der Slawophilen nur die Rolle eines Hintergrundes, gegen den sich die Kurve ihrer philosophischen und menschlichen Entfernung von der westeuropäischen Menschheit nur desto schärfer abhebt.

Die Grundaufgabe, vor welche sich die zu Slawophilen gewandelten russischen Romantiker gestellt sahen, war keine leichte. Es handelte sich, wie aus dem Vorhergesagten einleuchten muß, um nichts Geringeres, als um den Versuch, die gesamte westeuropäische Kultur als eine atomistisch-rationalistische Aufklärung, in den schärfsten Gegensatz zur organisch-synthetischen Bildung Rußlands zu bringen. Daß dabei die mittelalterliche Kultur Europas, die Rückkehr des romantischen Denkens zum »Katholu« des Katholizismus, die Entwicklung des deutschen Idealismus von der Analyse zur Synthese, von Kant zum späten Schelling — den Slawophilen große Schwierigkeiten bereiten mußten, ist klar. Die großartig-kühne Geste nun, mit welcher sie sich diese Schwierigkeiten aus dem Wege räumten, war das Hineinschieben eines Dritten zwischen die beiden Gegensätze: Europa und Rußland, rational-atomistische Aufklärung und organisch-synthetische Bildung und zwar des Gegensatzes von Katholizismus und östlichem Christentum. War einmal der Katholizis-

mus, diese Wurzel der gesamten westeuropäischen Kultur, als Rationalismus dem östlichen Christentum als der wahrhaft religiösen Bewußtseinstotalität entgegengestellt, so konnte die Stilisierung des Gegensatzes von Westeuropa und Rußland in dem erwünschten Sinne keine weiteren Schwierigkeiten machen.

Das Wesen der europäischen Kultur beruht nach Kirèjewskij auf drei Momenten: 1. auf dem Einfluß des Christentums, 2. auf dem Charakter der Barbaren, welche Rom zerstört haben und 3. auf den Trümmern der alten Welt. Diese Guizot entnommene Dreiteilung wird jedoch von den Slawophilen nicht ausgebaut, und als die Ursache, welche den Charakter der westeuropäischen Kultur wirklich erklärt, untersuchen sie immer nur die »Vergewaltigung« des jungen Christentums durch den römischen Geist. Das Charakteristische dieses Geistes besteht nach slawophiler Konstruktion in der Herrschaft der äußerlichsten Rationalität über alles inhaltlich Wesenhafte und Wesentliche. Das gesamte private und öffentliche Leben der Römer ist ein logizistisches Zerrbild aller normal-ethischen Verhältnisse, wie sie von Mensch zu Mensch bestehen sollten. Alle römische Kunst ist ein formalistisches Ausfeilen und Ausbauen an Werken fremder Begeisterung. Die römische Sprache ist eine gekünstelte Harmonie grammatikalischer Konstruktionen, welche alle natürliche Freiheit und lebendige Unmittelbarkeit der seelischen Bewegungen entstellt und unterdrückt. Die Religion der Römer ist in keiner Weise eine römische Religion: sie ist eine Museumssammlung fremdländischer Götter, die Rom nur darum zu einer symbolisch-philosophischen Einheit zusammenzufassen gelungen ist, weil Rom das Geheimnis des Glaubens nie wirklich gelebt hat. Selbst der berühmte römische Patriotismus scheint den Slawophilen zweifelhaft zu sein: nicht sein Vaterland liebte schließlich der Römer, sondern das Stehen seiner eigenen Person im Lichte seines glänzenden und mächtigen Roms. Somit ist die Seele Roms auf allen Gebieten formal-logizistisches Außenwerk, ein zur Würde des absoluten Prinzips erhobener Vertrag, eine Religion des Rechts, eine Apotheose des seelenlosen Formalismus.

Es ist klar, daß dieser Geist für das tiefere Wesen des jungen Christentums unmöglich irgendein Verständnis aufbringen konnte. Von der glänzenden Oberfläche der formalistischen Geistigkeit rief ja das Christentum die menschliche Seele in die dunklen Tiefen des in-sich-alleineinheitlichen, alles wesentlich vereinheitlichenden, im Jenseits irrational verwurzelten Lebens zurück; es predigte das Mysterium der letzten Einheit, der Einheit von Einheit und Freiheit, der Einheit des Einen Ewigen Gottes und aller in sich freier Menschen, den rational unfaßbaren »heiligen Mittelpunkt«. Diese beiden Geisteshaltungen, die römische und die christ-

liche, ließen sich auf die Dauer nicht versöhnen und nicht vereinigen. Unumgänglich mußte zwischen ihnen ein harter Kampf entbrennen. Dieses ist auch geschehen. Und der römische Katholizismus ist der Beweis dafür, daß im Westen Rom über Golgatha gesiegt hat. Sicher hat vieles an der Trennung der Kirchen mitgewirkt, doch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Anlaß zur Trennung die Hinzufügung zu dem früheren Symbol eines neuen Dogmas gewesen ist, eines Dogmas, welches wie der Kirchentradition so auch dem kollektiven Bewußtsein der Kirche fremd war und sich nur durch logische Deduktionen der westlichen Theologen rechtfertigen ließ. Dazu kam noch hinzu, daß der seelenlose, disziplinierte, zentripetale römische Verstand die Einheit der Kirche nur in der äußeren Einheit des Bischofs zu erblicken vermochte. Dieses waren die nächsten Gründe, welche das bedeutungsvollste und traurigste Ereignis der Weltgeschichte, die Trennung der Kirchen bewirkt hat. Die christliche Menschheit zerfiel in zwei christliche Parteien; wie dies aber geschehen war, so entstand für das daran schuldige Rom die Notwendigkeit, seine P a r t e i meinung als die allein richtige zu beweisen und zu verteidigen. Die Scholastik ist die logische Rechtfertigung, das Schwert des Kirchenstaates, die Selbstverteidigung des Katholizismus. Die Syllogismen und die Schwerter arbeiteten beide an einer Aufgabe, an der Erhebung der römisch-katholischen Parteimeinung zur Würde und Bedeutung einer universal-christlichen Katholizität.

Der von den westlichen Theologen über das christliche Neuland ausgestreute Samen rationalistischen Fragens und Zweifelns führte zur traurigen Ernte. Einmal auf die Schneide scholastischer Syllogistik gestellt, mußte die offenbarte Wahrheit sich auch ferner immer tiefer und tiefer in die Kompliziertheiten philosophischer Konstruktionen verlieren. Und es war nur eine historische Gerechtigkeit, daß die römische Kirche im 16. Jahrhundert vor den Richterstuhl derselben Vernunft befohlen wurde, welche sie im 9. aus eigener Macht über das kollektive Bewußtsein der Kirche erhoben hat. Der Protestantismus mußte sich gegen die Mutterkirche erheben; denn war einmal dem Verstande das Recht der Kritik an der Offenbarung eingeräumt, so war es nur recht und billig, dieses Recht nicht für den Klerus zu reservieren, sondern der ganzen christlichen Menschheit anheimzustellen. So wuchs aus der Wurzel der falschen, weil nur äußerlichen Einheit der römischen Kirche der wurzellose Atomismus der protestantischen Welt. Doch wuchs auch noch etwas Gefährlicheres. Die Reformation, die es nicht gescheut hat, die letzten religiösen Fragen einer durch nichts gehemmten, gleichsam freischwebenden Kritik einzelner Geister anzuvertrauen, mußte mit dialektischer Notwendigkeit

sich sehr bald gegen sich selbst wenden. Diese Wendung ließ denn auch nicht lange auf sich warten. Als positive Religion begann der Protestantismus sehr rasch den Boden unter den Füßen zu verlieren. Es hat der Philosophie, besonders in den protestantischen Ländern, nicht viel Mühe gekostet, die Rolle der führenden Geistesmacht an sich zu reißen. Die Aufgabe, vor die sich diese neue Philosophie gestellt sah, war die Wiederherstellung der durch die Kirchentrennung und Reformation verlorengegangenen Lebens-, Gefühls- und Bewußtseinseinheit. Natürlich konnte diese neu herzustellende Einheit nicht in denselben Tiefen des Lebens gesucht werden, in denen das Christentum sie einst gefunden hatte. Es konnte sich nur um etwas viel Oberflächlicheres (Römischeres) handeln; nur um einen Ersatz der wahren Einheit durch eine fiktive Vereinheitlichung. Als Prinzip dieser Vereinheitlichung mußte darum etwas dem Glauben gegenüber — Aeußerliches, der herrschenden Meinungszersplitterung gegenüber — allen Menschen unbedingt Zukommendes ausfindig gemacht werden. Beiden Bedingungen genügte vollkommen der »negative Verstand formaler Beziehungen.« Ihn erhob denn auch die neue europäische Philosophie zur absoluten Bedeutung. Mit derselben Notwendigkeit, mit welcher die Kirchentrennung die mittelalterliche Scholastik ins Leben gerufen hat, hat die Reformation die Scholastik der neuzeitlichen Philosophie nach sich gezogen.

Von diesem Gesichtspunkte aus entwirft I. Kirèjewskij auf ein paar knappen Seiten seine Auffassung von der Entwicklung der europäischen Philosophie von Descartes bis Hegel, welche im bestimmten Sinne als Prototyp einer ganzen Reihe späterer russischer Darstellungen angesehen werden darf. Das von Kirèjewskij in seinem »Charakter der europäischen Bildung« zum ersten Male Ausgesprochene ist Ende der 70er Jahre mit großem dialektischen Talent und eingehender Ausführlichkeit von Wl. Solowjow in seiner »Krisis der westeuropäischen Philosophie« wiederholt worden und hat durch diese Wiederholung auf unsere bedeutendsten modernen Religions- und Geschichtsphilosophen, auf N. Berdiajew, Bulgakow und Karsawin gewirkt. Eine theoretisch irgendwie ernst zu nehmende Widerlegung der Grundprinzipien der westeuropäischen Philosophie hat die slawophile Schule (Solowjow eingeschlossen) noch nicht gegeben und wird eine solche dank ihrer ganzen geistigen Haltung auch nie geben können. Auch bei Kirèjewskij handelt es sich nicht um eine theoretische Widerlegung, sondern um eine religiöse Ablehnung. Negiert werden bei ihm wie auch bei allen seinen Nachfolgern nicht die systematischen Gedankenführungen und logischen Begriffsbildungen eines Descartes, Kant oder Hegel, sondern diejenige krankhafte Geistesverfassung,

auf der das großartige, geniale, aber unbegnadete Philosophieren des Westens allein möglich ist. In tiefer Verwunderung, ja Erschütterung stehen die Slawophilen vor Descartes, der dem unmittelbaren Bewußtsein seines eigenen Seins solange kein Vertrauen zu schenken vermochte, bis er dieses auf dem Umwege abstrakt-syllogistischer Operationen deduziert hatte. Unbegreiflich ist es ihnen, daß Spinoza, dieser religiös so tiefe, inbrünstige Mensch, sich von dem dichten Netz seiner bleichsüchtigen Theoreme so sehr gefangen nehmen ließ, daß er sich gezwungen sah, den lebendigen Schöpfer und die augenscheinliche Wahrheit der menschlichen Freiheit zu leugnen. Und Leibniz, der große Leibniz, wie konnte er die unmittelbar-evidente Verkettung von Ursache und Wirkung durch die logizistischen Verhäkelungen seiner abstraktesten Prinzipien ersetzen und die tötende Einseitigkeit seiner prästabilierten Harmonie nicht empfinden. Sehr charakteristisch ist für diese ganze Konstruktion, daß Kant den Slawophilen in keiner Weise als der Ueberwinder des Rationalismus galt. Vielmehr beginnt gerade mit ihm ihrer Meinung nach der letzte und besonders starke Vorstoß des abstrakten Bewußtseins gegen das konkrete Sein. Allerdings sind bei Kant selber nur die formalen Elemente der Wirklichkeit (damit aber ihre Ordnung und ihr Sinn) unter das Szepter des Begriffes gebeugt. In der Grenzfestung des Ding-an-sich-begriffes verteidigt sich bei ihm die Wirklichkeit gegen den Sturmlauf der Abstraktion. Doch verteidigt sie sich nicht lange. Schon Fichte erstürmt sie. Schon bei ihm wird die Wirklichkeit nicht nur als Sinn, sondern auch als Sein, nicht nur als Form, sondern auch als Inhalt unter die Herrschaft des Begriffes gebeugt. Fichte, schreibt Chomiakow, war ein ausgesprochener Rationalist. Streng und bestimmt ohne die Möglichkeit irgendeiner Versöhnung trennt sich bei ihm der Begriff als das positive Prinzip von dem negativen Prinzipe des Gegenstandes. Mit erschöpfender Strenge entwickelt er in seinem Denken das positive Prinzip, indem er die negative Welt des Gegenstandes in ein gespenstisches Schattenreich verwandelt.

Und doch ist Fichte nicht die letzte Spitze der rationalistischen Weltverflüchtigung. Sein Rationalismus ist noch durch die voluntaristische Tendenz seines Systems und durch den Antropologismus seiner Terminologie entkräftigt. Diese beiden Eigentümlichkeiten erwecken leicht den Anschein, als handele es sich beim Fichteschen Ich nicht um eine leere Abstraktion, sondern um einen konkreten Geist. Hegel (eine höchst paradoxe Wendung) vernichtet alle diesbezüglichen Illusionen. Die grandiose Interpretation, welche er dem deutschen Idealismus dadurch verleiht, daß er ihn vollendet, besteht in der radikalsten Abwendung vom Spiritualis-

mus. Die tiefste Tendenz des Hegelschen Systems besteht nach Chomiakow in dem Versuch, die Welt aus dem Nichts zu begreifen, d. h. in dem Versuch einer absolut substratlosen Weltdeduktion. Hegel hat ja selbst, betont Chomiakow, seine Aufgabe als das Suchen nach einem geistesbildenden Prozeß bezeichnet und damit schon den Geist als den Weltanfang verneint. Nicht das konkrete Sein somit, sondern der absolut-abstrakte, wie vom Subjekt, so auch vom Objekt losgelöste Begriff ist das höchste Prinzip seiner Philosophie. Aus diesem Begriff fließt für Hegel alles Sein und alles Bewußtsein, zuletzt der Geist. »Die Hegelsche Logik, schreibt Chomiakow, ist das grandioseste und kühnste Unternehmen, welches sich der menschliche Geist je gestellt hat«. Ihre Aufgabe war die »Einvergeistigung des abstrakten Seins (des Begriffes). Die logische Erzwingung eines selbstherrlichen Ueberganges aus der nackten Möglichkeit in die unendlich vielgestaltige Wesenhaftigkeit der Welt.« Ueber diese dämonische Verstandesphilosophie, die sich für die Philosophie des »konkreten Geistes« erachtete, konnte kein Schritt weiter getan werden. Die Trennung der Kirchen hat in Hegel ihr letztes Amen gesprochen. Sie war es, die zuerst die scholastische Philosophie innerhalb des Glaubens, dann die philosophische Reformation des Glaubens und schließlich die Philosophie im Gegensatz zu allem Glauben ins Leben gerufen hat. Die ersten Rationalisten waren westeuropäische Kirchenväter — ihre Nachfolger nennen sich Hegelianer.

Parallel mit dieser Verflüchtigung des Seins geht nach der Meinung der Slawophilen in Europa auch ein anderer Prozeß vor sich: der Atomisierungsprozeß des gesamten sozialpolitischen Lebens.

In blutigen Kämpfen ist der moderne europäische Staat geboren und gewachsen. Außen- wie innenpolitisch mußte darum ein jeder seiner Bürger sich entweder zu den Siegern oder zu den Besiegten zählen. Die Rechtlosigkeit der Besiegten verfinsterte beständig das Rechtsbewußtsein der Sieger. Der auch in Friedenszeiten immer weiter glimmende Kampf zwischen diesen beiden Parteien schuf sich mit der Zeit Formen seiner legalen Existenz. Die Geschichte Europas ist eine Geschichte ununterbrochener Parteikämpfe. Diese waren so lange die wesentlichsten Vorausahnungen der europäischen Entwickelung gewesen, bis sie zu ihrem Selbstzwecke geworden sind. Die »permanente Revolution« scheint das unentfliehbare Schicksal Westeuropas werden zu wollen. Parteiherrschaft und Revolutionen sind Symptom und Beweis dafür, daß alle geistige Einheit in Europa gestorben ist. Die Begeisterung für den Rechtsgedanken, den Rechtsstaat und die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz ist in keiner Weise eine Gegeninstanz. Das Schwärmen für das Recht

ist nur ein übriger Beweis dafür, daß die Gerechtigkeit tot ist. Die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz kann nur dort als hohes Ideal gefeiert werden, wo man nichts mehr von der Geborgenheit aller Menschen, als Kinder Gottes, im Schoße der Kirche weiß. Wie Hegel das letzte Wort der religiösen und metaphysischen Entwickelung Europas ist, so ist Max Stirner mit seinem »Einzelnen« und dessen Eigentum das letzte Wort der sozial-politischen Entwickelung. Hegel ist die Vollendung des Rationalismus; Stirner die Vollendung des Atomismus. Rationalismus und Atomismus hängen aber miteinander aufs engste zusammen, legen beide in gleicher Weise davon Zeugnis ab, daß der »heilige Mittelpunkt« der Seele in Europa gefährdet ist, daß die synthesischen Energien des Geistes in Europa gelähmt sind, daß es nicht der Glaube an Gott ist, welcher das geistige Leben und Schaffen Europas trägt und leitet.

Der Prozeß der Atomisierung geht aber noch weiter: er isoliert nicht nur die einzelnen Menschen in der Gesellschaft, er isoliert auch die einzelnen seelischen Kräfte und Fähigkeiten im Menschen. Das theoretische Denken weist den Europäer auf andere Bahnen als das ethische Wollen und das ästhetische Schauen. Von all seinen seelischen Kräften verschieden, weil einseitig und parteiisch beraten, flackert die Seele des Europäers ruhelos nach allen Richtungen hin und her. Aeußerlich scheinbar schöpferisch und produktiv, ist sie in ihren geheimen Tiefen vom Starrkrampfe bedroht. Die ganze Bewegung ist eine Unruhe des Verfalls und der Entartung. Die Vernunft ist sehr rührig, nicht aber als Vernunft, sondern als »kluge Schlauheit«, die Gefühle des Herzens flammen, nicht aber als Herzensgefühle, sondern als »blinde Leidenschaften«; alles jagt der Schönheit nach, aber eigentlich nicht der Schönheit, sondern dem schönen Wahn; Tausende von Gelehrten suchen die Wahrheit, aber die Wahrheit ist in Europa schon längst zur »Meinung« und die Wissenschaft zum »Syllogismus« entartet. Ueberall »ein leidenschaftliches, krampfhaftes Zucken gesellschaftlicher Organismen« beim »innerlichen Absterben einzelner Menschen«, überall ein »Abebben der Seele«, ein tragischer Seelenschwund. Soweit die Anklage gegen Europa. Wir kommen zur Verteidigung Rußlands.

Den großen Unterschied zwischen Europa und Rußland, den großen Vorsprung, den Rußland vor Europa hat, sehen die Slawophilen darin, daß Rußland vom römischen Erbe verschont geblieben ist. Die irrationale lebendige Wahrheit des Christentums ist im Osten vom tötenden Formalismus römischer Rationalität in keiner Weise vergewaltigt und entstellt worden. Die östlichen Kirchenväter, die nach der Trennung der Kirche gelebt und gewirkt haben, unterscheiden sich sehr bedeutend und sehr

charakteristisch von den Kirchenlehrern des Abendlandes. Ihre Philosophie ist »lauteres und unvermitteltes Christentum«. Sie befreit die Vernunft von allen Umschlingungen der mechanistischen Rationalität und erhebt sie in die höchste Sphäre ethisch-freier Spekulation. Auch für den Ungläubigen ist sie ein Fund; so reich ist sie an »tiefen und feinsinnigen psychologischen Beobachtungen«. Ganz fremd ist ihr der scholastische Hang zur wissenschaftsähnlichen Theologie, ganz unbegreiflich die Tendenz aller westlichen Theologen, »die Ueberzeugung von der Existenz Gottes auf der Spitze eines kunstvoll geschliffenen Syllogismus balancieren zu lassen«. Nie steht bei den östlichen Kirchenvätern im Vordergrunde die Sorge um »den logischen Zusammenhang der Begriffe«. Viel wesentlicher ist für sie »der innere Zustand des denkenden Geistes«, sein In-sich-zentriert- und dadurch In-Gott-geborgen-sein. Die westlichen Theologen sind als Philosophen in erster Linie Aristoteliker; die östlichen — Platoniker. Natürlich nicht »im Sinne der Aneignung seiner heidnischen Begriffe«, sondern im Sinne der Annäherung an die ganze Art seines Philosophierens, die im Vergleich zu Aristoteles »viel mehr allumfassende Einheit in der intellektuellen Bewegung, viel mehr Wärme und Harmonie in der spekulativen Tätigkeit der Vernunft aufweist«. Unter dem Einfluß dieser ostchristlichen Tradition hat sich das russische Denken ganz anders entwickelt, als das westeuropäische. Nie hat es den westeuropäischen Kampf zwischen Wissen und Glauben gekämpft. Nie den »blinden Glauben« über den »ungläubigen Verstand«, nie umgekehrt — den »ungläubigen Verstand« über den »blinden Glauben« erhoben. Dem russischen Verstand war es immer natürlich zu glauben, denn er ist nie unter das Niveau seiner religiösen Natur gesunken. Das russische Denken hat sich nie der mechanistisch-rationalistischen Begriffsapparatur bedient, nie logische Themen systematisch verarbeitet. Es war immer nichts mehr, aber auch nichts weniger, als logische Transkription religiöser Empfindungen und Erlebnisse. Es war, um es in moderner Terminologie zu sagen, nie ein autonomes, sondern immer ein theonomes Denken.

In Parallele zu dieser rein geistigen Entwicklung geht in Rußland auch die Entwicklung der sozialpolitischen Verhältnisse. Nicht durch fremde Eroberung ist der Staat in Rußland entstanden, sondern durch demutsvolle Bitte des russischen Volkes an die Normannen »Kommt und herrschet über uns«. Dieser Anfang hat den Stil des ganzen weiteren sozialpolitischen Lebens Rußlands bedingt. Das russische Volk war nie im westeuropäischen Sinne in die beiden Lager der Sieger und der Besiegten getrennt. Es hat sich in Rußland kein dem Bauer feindlicher Adel ausgebildet; unter dem Zaren tobte in Rußland nie der für die Geschichte

Westeuropas so typische Kampf »der päpstlichen, kaiserlichen, städtischen, religiösen, politischen, bürgerlichen und sogar metaphysischen Parteien«. Das Verhältnis zwischen dem Zaren und dem Volke war einfach, klar und tief, wie das Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern. Zarismus ist etwas ganz anderes wie der abendländische Absolutismus. Der Zarismus ist die Verneinung des Absolutismus. Der autokrate russische Herrscher war nie absolut, sondern immer nur relativ frei in seinem Tun und Lassen. Das Feld seiner Freiheit war ihm auch durch den Glauben und die Weltanschauung seines Volkes abgesteckt. Das Volk aber glaubte, daß der Zar in schweren Entscheidungen mit seinem Volk denkt und betet; das russische Volk hat den autokratischen Zarismus über sich gestellt, weil es nie wirkliches Interesse an den weltlichen Dingen verspürt hat. Es wollte immer nur seinen geistigen und religiösen Aufgaben leben. Nie haben sich darum in Rußland der Staat von der Kirche, das Recht von der Wahrheit zu emanzipieren, nötig gehabt. Nie werden sie es auch in Zukunft nötig haben. Ideale des parlamentarischen Rechtsstaates sind dem russischen Volke absolut fremd. Denn die Idee der Freiheit hängt für das christliche Rußland nicht mit dem Gedanken der Selbstbehauptung, sondern der Selbstentsagung zusammen. Die Konzeption des Persönlichkeitsideals ohne Zusammenhang mit dem Ideal der Selbstentsagung hält Samarin für eine typisch-westeuropäische, dem russischen Osten fremde und feindliche Konzeption. Als soziale Keimzelle dieser ganzen praktisch-politischen Haltung erachteten die Slawophilen die russische Dorfgemeinde, den »Mir«. Im »Mir« schien ihnen die in religiöser Totalität ihrer inneren Geisteskräfte ruhende, dem abendländischen Individualismus wie dem individualitätsfeindlichen Mechanismus gleich feindliche Seele des russischen Bauern ihrer zukünftigen Mission still aber sicher entgegenzureifen. Doch sind diese Theorien auch in Westeuropa so sehr bekannt, daß man auf ihre genauere Darstellung wohl verzichten darf.

Zwischen dem Erscheinen der ersten Schriften der Slawophilen und uns liegen beinahe volle 100 Jahre. Die exakte historische Wissenschaft hat die ganz auf intuitiver Schau beruhende Geschichtskonzeption der russischen Romantiker so gut wie vollständig zerstört. Man weiß heute genau, daß der russische »Mir« ein sehr spätes Gebilde ist, und daß er nicht religiösen, sondern fiskalischen Ursprunges ist. Man kann heute kaum daran zweifeln, daß die slawophile Charakteristik des »Heiligen Rußlands« falsch ist, denn sie nimmt jede Möglichkeit, das petrinische Kaiserreich wirklich zu begreifen und zu würdigen. Weiter ist es klar, daß die krasse Entgegen-

setzung von Europa und Rußland schon darum allein als Irrtum angesehen werden muß, weil Rußland gerade in den letzten Jahren sich (vom slawophilen Standpunkt aus) westlerischer als der Westen gebärdet hat. Der slawophile Dichter Tiütschew schrieb noch in den 50er Jahren, daß Europa nur noch zwei Gedanken in sich trage: Revolution und Rußland; inzwischen ist der Gedanke der Revolution zum russischen Gedanken geworden. Was die rein religiöse und theologische Sphäre anbetrifft, so kann man nach Solowjow wohl kaum daran zweifeln, daß die Slawophilen dem Katholizismus gegenüber durchaus im Unrecht waren. Daß sie den Unterschied des westlichen und östlichen Christentums in einer gar zu einfachen Weise mit dem anderen von Scholastik und Mystik identifiziert haben, daß in ihrem Bevorzugen des Protestantismus vielleicht etwas von der Psychologie lag, die einem rechtstehenden Politiker einen Kommunisten angenehmer empfinden läßt, wie einen neutralen Demokraten, von der Psychologie: »Je schlechter desto besser.« Solche Anhaltspunkte für die Kritik an der Geschichtsphilosophie der Slawophilen ließen sich noch sehr vermehren; doch interessiert uns ja nicht die inhaltliche Wahrheit der slawophilen Konstruktionen, sondern ihr Zusammenhang mit der Romantik. Außer den vielen Zusammenhängen, die ich bereits aufgewiesen, möchte ich an dieser Stelle, wo von den Irrtümern und Mängeln der slawophilen Lehren die Rede ist, noch auf den Zusammenhang gerade dieser Irrtümer und Mängel mit der romantischen Geisteshaltung hinweisen. Vieles von den Slawophilen falsch Gesehene erklärt sich sicher aus dem »Stande der Forschung«, auf den Kirèjewskij, Chomiakow und die anderen angewiesen waren, vieles aber auch aus dem romantischen Standort ihrer Geistigkeit. Man braucht wirklich der Kunst wissenschaftlicher Formforschung an literarischen Denkmälern keine Gewalt anzutun um festzustellen, daß der Stil, in dem bei Novalis das Mittelalter verzeichnet ist, auffallende Aehnlichkeit mit dem Stil aufweist, in welchem Kirèjewskij das alte Rußland skizziert hat. Verzeichnet ist übrigens ein falscher Ausdruck: Verzeichnet sind Mittelalter und Rußland bei Novalis und Kirèjewskij nur vom Standpunkte des geschichtswissenschaftlichen Photographierens. Vom Standpunkte des romantisch-künstlerischen Deutens sind die beiden Bildentwürfe (mehr ist es nicht) mit sicherster Hand und glänzender Technik hingeworfen. Diese Entwürfe als »Subjektivitäten« hinzustellen und zu verneinen, ist der Höhepunkt methodologischer Gedankenverirrung. Die Objekttreue eines Kunstwerkes ist etwas ganz anderes, wie seine ästhetische Objektivität. Jedes wirklich künstlerische Werk (jede ästhetische Objektivität) ist zur inneren Aehnlichkeit mit der Seele seines Schöpfers in weit höherem Maße ver-

pflichtet als zur äußerlichen Aehnlichkeit mit seinem Gegenstande. Eigengesetzliches, manchesmal auch eigenwilliges Umformen aller Wirklichkeitsformen ist ein für die romantische Geisteshaltung überaus typischer Zug. Mit diesen Ueberlegungen scheint mir in genügender Weise darauf hingewiesen zu sein, daß die Slawophilen nicht nur in ihrer Entgegenstellung der atomistisch-rationalistischen und organisch-synthetischen Kultur, nicht nur in ihrer Lehre vom »Heiligen Mittelpunkt« der Seele, nicht nur in ihren Erwartungen der »synthetischen Auferstehung« des Lebens und Schaffens, sondern auch in der ganzen Stilistik ihres Denkens und Deutens typische Romantiker waren. Und doch — dies soll zum Schluß noch einmal energisch betont werden — sind die Slawophilen etwas ganz anderes wie die Romantiker. Der sehr große Unterschied liegt darin, daß die Romantiker sich selbst als »Sonderlinge« fühlten und auch von anderen als solche empfunden wurden, die Slawophilen dagegen sich selbst und den anderen etwas durchaus Gewohntes und Selbstverständliches bedeuteten. Die Romantiker haben etwas Orchideenhaftes und Exotisches an sich: es ist in ihrer Geistigkeit irgendein feines Gift. Dieses stimmt für die Slawophilen in keiner Weise. Sie stehen in der geistigen Landschaft Rußlands nicht wie duftige Blumen, sondern wogen durch sie, wie ein Kornfeld: ihre Geistigkeit ist gesund und nahrhaft. Das hängt damit zusammen, daß Gott und Kirche für die meisten Romantiker nur eine persönliche Sehnsucht bedeuteten, für die Slawophilen aber ererbte Wirklichkeit waren. Darum konnte Friedrich Schlegel in harmloser Weise von der Stiftung einer neuen Religion sprechen; für Kirèjewskij und Chomiakow wäre eine solche Rede Frevel und Blasphemie. Daß die russischen Romantiker als Menschen denjenigen Volksglauben besaßen, nach dem die Deutschen als Denker und Dichter fahndeten, hängt sicher mit der Kirchentrennung, der Reformation und dem Begriff autonomer Kultursphären zusammen. Hier haben die Slawophilen einen sehr tiefen Blick in die Problematik der europäischen Kultur getan; hier liegt ihre unvergängliche Leistung. Geirrt haben sie sich vielleicht nur darin, daß sie die europäisch-analytische und die russisch-synthetische Geisteshaltung als zwei verschiedene Basen möglicher Kulturstile gedeutet haben, daß sie sich nie die Frage gestellt, ob die Ueberführung des religiösen Lebens in die Bahnen des kulturlichen Schaffens nicht notwendig auch ein Verlassen der russisch-synthetischen Geisteshaltung zugunsten der europäisch-analytischen in sich einschließen muß. Von der Lösung dieser Frage wird aber letzten Endes unsere Stellungnahme zu der Lehre der Slawophilen abhängig zu machen sein.

DIE ÜBERWINDUNG DES PERSÖNLICHKEITSIDEALS.

EIN VORTRAG.

VON

PAUL TILLICH (DRESDEN).

I.

Einleitung: Prinzipielles.

Persönlichkeit ist dasjenige Seiende, das seiner selbst mächtig ist.

Das Seiende hat in jeder seiner Gestalten eine bestimmte Seinsfülle und eine Ausdruckskraft für die Tiefe, den Abgrund, dem es entstammt; und es hat in der Wirkung auf anderes Seiende eine Mächtigkeit, durch die es einen bestimmten Rang im Zusammenhang der Dinge einnimmt. Diese Ausdruckskraft, diese Mächtigkeit hat es zunächst unmittelbar; die Form, in der sich seine Seinsfülle darstellt, ist ihm aufgeprägt, ist, wie es selbst, unmittelbar gegeben. Auch der ontologische Ort, auf dem Persönlichkeit entsteht, hat zunächst eine unmittelbare Prägung, eine ihm natürlich gegebene Mächtigkeit; eine solche freilich, die es von allem anderen Seienden unterscheidet. Der soziale Ausdruck dafür ist die Anerkennung eines Wesens als Person. Sie besagt, daß an diesem Ort Persönlichkeit möglich und gefordert ist. Persönlichkeit ist also Verwirklichung dessen, was in der Person und nur in ihr möglich ist: Daß das Seiende seiner selbst mächtig werde.

Wir können das gleiche auch so ausdrücken: Persönlichkeit ist das Seiende, das frei ist. Frei sein heißt seiner selbst mächtig sein. Das Freiheitsproblem hat seine reale Wurzel darin, daß die Freiheit sich erhebt auf einem individuellen, bestimmten, natürlichen Seinsgrund, der als solcher Unmittelbarkeit hat und unterworfen ist unter das Gesetz; und daß eben dieses Sein als freies nicht nur mächtig, sondern

auch seiner selbst mächtig ist, sich erhebt über seine Unmittelbarkeit, seine Unterworfenheit. Diese Spaltung des Identischen in bloßes Sein und Sich-dieses-Seins-Bemächtigen ist die Tiefe des Freiheitsproblems. Aus ihr erklärt sich, daß die Erfassung der Freiheit nur möglich ist in einem Akt der Selbstbemächtigung. Die Schuldebatte über die Willensfreiheit arbeitet mit abstrakten, von der Wirklichkeit der Selbstbemächtigung losgelösten Reflexionsgebilden, die geistesgeschichtlich nur in einer Zeit möglich sind, wo sich die Vergegenständlichung und Vergewaltigung der Seinsmächtigkeiten völlig durchgesetzt hat, also in einer Zeit des rationalen Dinggedankens. Die Sache selbst, um die es sich in der Freiheit handelt, kann in jenen Verhandlungen gar nicht erfaßt werden, weil sie von beiden Seiten im voraus verneint ist. Die Freiheit verwirklicht sich in jedem Akt vollkommener Selbstbemächtigung eines Seienden. Sie kann in der Selbstanschauung eines solchen Aktes jederzeit angetroffen und erkennend aufgefaßt werden.

Ein anderer Ausdruck für die gleiche Sache ist es, wenn wir sagen: Persönlichkeit ist dasjenige individuelle Sein, das sich zum universalen Sein erhebt. Das Seiende wird ja dadurch frei, daß es sich über seine unmittelbar gegebene Form erhebt. Aber das wäre noch keine Freiheit, keine Selbstmächtigkeit, wenn es die eigene Form mit einer anderen vertauschte. Freiheit ist nicht Verwandlungsfähigkeit. Persönlichkeit ist nicht Möglichkeit unbegrenzten Formwechsels, wie die Romantiker zum Teil meinten. Sie übersahen, daß sie damit den Ort aufgaben, auf dem sich allein Persönlichkeit erheben kann, das individuelle Sein. Die romantische Persönlichkeit gerät darum in die Entleerung und Entmächtigung unbegrenzter Einfühlungsfähigkeit, sofern dieser keine übergreifende, allem Wechsel gegenüber freie Einheit die Wage hält. Eine solche aber kann es in der Konsequenz des romantischen Verhaltens nicht geben, da die romantische Persönlichkeit des zufälligen Seins, auf dem sie ruht, niemals wirklich mächtig wird, sondern in der Absicht, sich einzufühlen, sich in Anderes zu verwandeln, in Wirklichkeit sich selbst ungeformt, unbemächtigt mit sich führt. Aus der mangelnden Einheit folgt dann die Sehnsucht nach einer übergreifenden Einheit, etwa einer autoritativen Kirche. Zur Persönlichkeit aber kommt es so nicht. — Die Erhebung des Individuellen zum Allgemeinen bedeutet nicht Wechsel der Form, sondern Erhebung zur universalen Form, die jedem Einzelnen innewohnt, also Erhebung zur Welthaftigkeit. Der Weltbegriff ist das notwendige Korrelat zum Persönlichkeitsbegriff. Dadurch daß das Seiende als universale Form dem Einzelnen gegenübertritt, wird dieses seiner selbst

mächtig. Der die Welt setzende Akt ist die Tat, in der das Seiende sich von seiner Unmittelbarkeit losreißt, in der es sich auf sich selbst stellt, und alles Seiende sich gegenüberstellt. Am Makrokosmos wird der Mikrokosmos seines Charakters als Kosmos bewußt, wie umgekehrt die Erfassung der Welt als Welt nie möglich wäre, wenn das Erfassende nicht die Qualität hätte, Mikrokosmos zu sein. — Durch die Erfassung der Welt als Welt entsteht die Abgeschlossenheit des Persönlichen, die es zu einem Selbst-Seienden, Freien, seiner selbst Mächtigen macht. Die Voraussetzung der geschlossenen Persönlichkeit ist die Geschlossenheit der Welt als Gegenstand. Und doch weiß die Persönlichkeit sich in die Welt einbezogen. Sie hat eine Seite, nach der sie der Welt gegenüber offen ist. Eine völlige Abschnürung von dem kosmischen Mutterleib würde das Seiende der Seinsfülle berauben, der es sich doch als Persönlichkeit bemächtigen soll. Die Einheit von Abgeschlossenheit und Offenheit charakterisiert das seiner selbst mächtige Sein.

Die Möglichkeit zu dieser Spannung aber ist dadurch gegeben, daß die Freiheit dem zur Persönlichkeit bestimmten Einzelwesen als unbedingte Forderung entgegentritt, daß das Seiner-selbst-mächtig-Werden nicht der Willkür überlassen bleibt, sondern als unbedingter Anspruch jede Willkür verneint. Wäre es anders, so würde der Akt, in dem die Persönlichkeit sich gegen die Welt stellt, jederzeit zurückgenommen werden können. Das All würde, wie es im echt dämonischen Kronos-Mythos geschieht, seine Kinder verschlingen. Aber der unbedingte Anspruch, der aus der Tiefe des eigenen und des fremden Seins an die Persönlichkeit ergeht, sich als Persönlichkeit dem Kosmos gegenüber zu behaupten, zeigt dem entdämonisierten Blick, daß die letzte, tragende Tiefe des Seienden und ihr letzter, unbedingter Sinn Selbstmächtigkeit ist. Damit ist der Punkt erreicht, wo die Persönlichkeit ihr Fundament hat: *Das Seiner-selbst-mächtig-Sein ist die eigentliche, die letzte Macht des Seins;* und diese setzt sich existentiell, erscheinend in der Persönlichkeit durch.

Hier ist der Ort, an dem es notwendig wird, die demonstrative Fassung des Themas zu begrenzen: Eine Ueberwindung der Persönlichkeits*idee* hieße eine Ueberwindung dessen, was vom tragenden Grund unseres Seins als unbedingter Anspruch über uns steht, hieße Widerspruch gegen unser Wesen und, wenn es religiöse Weihe erhalten wollte, Dämonie. *Eine Ueberwindung der Persönlichkeitsidee wäre nicht Ueberwindung, sondern Ueberwundensein.* Die unbedingte Anerkennung der Persönlichkeitsidee oder des seiner selbst mächtigen Seins als Tiefe des Seins ist ein Ausdruck für die Ueber-

windung dämonischer Persönlichkeitszerstörung und mit der christlichen Verkündigung unlöslich verbunden.

Hier liegen die Wurzeln für die personifizierende Symbolik, die Mythos und Dogma dem Unbedingten gegenüber anwenden. Sie ist notwendig und durch keine rationale, mystische oder pantheistische Kritik aufzuheben. Diese religiösen Haltungen sind vielmehr ständig von der Dämonie der Entpersönlichung und Rückkehr in die primitive Weltgebundenheit bedroht. Unerträglich im religiösen und geistigen Sinne wird die personifizierende Symbolik nur dann, wenn sie aus einem Urteil über Wesen und Tiefe des Seins zu einem Existentialurteil über ein höchstes Seiendes wird, dem wir gegenüberstehen, dessen Existenz oder Personhaftigkeit wir beweisen oder widerlegen können. Denn in diesem Augenblick wird der tragende, immer jenseitige Grund des Seins zu einem Stück Welt, gegen das sich die Abgeschlossenheit unserer Persönlichkeit entweder behauptet — mit dem Willen, selbst Gott zu sein —, oder dem sie sich unterwirft — mit dem Verzicht auf Selbstmächtigkeit und Persönlichkeitscharakter. In dieser Alternative ist ein wichtiges Stück religiösen Lebens als Spannung von Autonomie und Heteronomie erfaßt. Das richtige Verständnis für die Selbstmächtigkeit als Sinn und Tiefe des Seienden befreit von jenem verhängnisvollen Widerstreit.

Damit ist das prinzipielle Material beschafft; die Persönlichkeitsidee in ihrer Unbedingtheit umschrieben und anerkannt. Nun ergeben sich zwei Möglichkeiten: *Wenn Persönlichkeit das seiner selbst mächtige Sein ist, so kann die unmittelbare Mächtigkeit des Seins so überwiegen, daß die Bemächtigung, der Akt der Freiheit geschwächt, unterdrückt wird. Oder es kann der Akt des Sich-Bemächtigens ein solches Uebergewicht erlangen, daß die unmittelbare Mächtigkeit des Seins verloren geht.* Im ersten Fall entsteht Fülle, Verbundenheit mit dem Sein, Bewegtheit, Ungeformtheit, Unabgeschlossenheit, im zweiten Fall entsteht Konzentration, Abgeschlossenheit, Festigkeit, Durchformung, Unoffenheit.

Das zweite ergibt das Persönlichkeitsideal, von dessen Ueberwindung geredet werden soll. — Aus der Fülle möglicher Gesichtspunkte für den Aufweis und die Bewertung des Persönlichkeitsideals wählen wir einige zentrale Anliegen unserer gegenwärtigen Geisteslage. Die Gliederung der Gedanken richtet sich naturgemäß nach den Seinsbeziehungen, die das Leben der Persönlichkeit darstellen. Sie können nach drei Richtungen hin herausgehoben werden: Die Dingbeziehung: Persönlichkeit und Ding-

welt; die Persönlichkeitsbeziehung: Persönlichkeit und Gemeinschaft; und eine dritte Beziehung, die beiden gegenübersteht und zugleich die Voraussetzung beider ist: Die Beziehung der Persönlichkeit zu dem Sein, das unmittelbar ihr Sein ist, aus dem sie sich erhebt und dessen sie sich bemächtigt: Persönlichkeit und Seele. — In allen drei Beziehungen stellen wir die Frage nach dem Unbedingten, also religiösen Sinn des Persönlichkeitsideals. Dieser kann nicht Gegenstand einer besonderen Frage werden, hier wie nirgends; denn das Unbedingte ist nie ein Besonderes.

II.

Persönlichkeit und Dingwelt.

Diese Frage ist im Unterschied von der zweiten verhältnismäßig selten behandelt worden. Und doch ist sie gleich wichtig und erfordert in unserer Geisteslage stärkste Aufmerksamkeit.

Das primitiv mythologische Dingerlebnis ist Erlebnis der numinosen Mächtigkeit der Dinge. Ihre Seinsfülle, ihr Teilhaben am unbedingten Sein verleiht ihnen für das Bewußtsein sakrale Qualität. Infolgedessen haben sie eine ungeheure, jeden Augenblick des Lebens erfüllende, erschütternde, tragende Bedeutung. Das gesamte praktische Leben, der gesamte Umgang mit der Dingwelt hat rituellen Charakter. Die Persönlichkeit ist gebunden an die Dingmächtigkeit. Sie steht unter der ständigen Auswirkung und Ausstrahlung der Seinsfülle in den Dingen. Sie selbst ist der Dingwelt eingeordnet, die freilich ihrerseits nicht Dingwelt in unserem Sinn, sondern Welt von Mächtigkeiten ist.

Mit der Erhebung der Persönlichkeit oder mit der Weltwerdung des unmittelbaren Seins ändern sich die Beziehungen, die Objekte werden der Einheit »Welt« eingeordnet und dadurch vergegenständlicht, verdinglicht. Nicht mehr ihre Seinsfülle, ihre sakrale Ausstrahlung ist entscheidend, sondern ihre Zugehörigkeit zu dem gegenständlichen Sinnzusammenhang »Welt«: Dadurch verlieren sie ihren sakralen Charakter, ihre erfüllende und tragende, aber auch ihre erdrückende und zerbrechende Gewalt. Die Dinge werden entmächtigt.

Das kann auf verschiedene Weise geschehen, je nach der Art, in der die Welt als Einheit erfaßt wird. Bei den Juden ist es die Unterwerfung der Dinge unter den Schöpfergott, der identisch ist mit dem die Persönlichkeit unbedingt beanspruchenden sittlichen Gott. Die Dinge verlieren vor diesem Anspruch jedwede sakrale Mächtigkeit; ihnen bleibt der ästhetische Widerschein der unbedingten Mächtigkeit des schöpferischen

Geistes und die Aufgabe, Material der Gesetzeserfüllung zu sein. Bei den Griechen sind die Dinge Glieder des intellektuellen und ästhetisch anzuschauenden, in sich ruhenden Kosmos. Ihre Mächtigkeit wandelt sich in ihr begriffliches Wesen und die Zusammenhänge ihrer kosmischen Verknüpfung. Die Persönlichkeit als Trägerin der rationalen Intelligenz erhebt sich über die Dingwelt und nimmt teil an der Selbstanschauung der höchsten Intelligenz, der reinen, in sich ruhenden Form. Die sakrale Mächtigkeit entschwindet den Dingen, wie die Geschichte der späteren griechischen Plastik ebenso deutlich zeigt wie die Philosophie. — Im Protestantismus ist es das zentrale religiöse Angesprochensein, durch das mit den Sakramenten die sakrale Mächtigkeit der Dinge verkümmert. Es bleibt auf lutherischem Boden ein gehorsames Sich-Einfügen in die sachliche Notwendigkeit. Nur diese Haltung: Gehorsam, Pflichterfüllung, mehr profanisiert Tüchtigkeit, hat im Dingverhältnis Bedeutung, nicht die innere Mächtigkeit der Dinge. Die Natur als das »sinnliche Materiale der Pflicht« ist die extreme Fichtesche Formulierung dieser Tendenz, die bei Luther selbst infolge seines starken Eindrucks von dem in der Natur waltenden irrationalen Gott noch fehlt. Die Herrmannsche Theologie, in der der Naturlauf nur als Hemmnis des persönlichen Lebens erscheint und die Apologetik ganz auf diese Situation aufgebaut ist, gibt der Tendenz einseitigen, aber höchst symbolkräftigen Ausdruck. — Im Calvinismus ist es mehr die Beherrschung der Dinge, ihre Rationalisierung im Dienst der Reich-Gottes-Ziele, ihre Ernüchterung, der Kampf gegen ihre Rausch- und Ekstasequalität, durch die die Natur entmächtigt wird. Jedes Ja zu ihrer Mächtigkeit wird hier als Kreaturvergötterung empfunden und verabscheut. Extremer Antisakramentalismus und darum extreme Dingentwertung verbindet sich mit eindrucksvollster Erhebung der herrschaftlichen Persönlichkeit. — Profanisiert stellt sich diese Haltung dar in der modernen wissenschaftlich-technischen Bewegung. Nicht die Erkenntnis des Kosmos an sich, sondern die Erkenntnis der Mittel zu seiner Beherrschung ist das Ziel der rationalen Entwicklung des Abendlandes. Sie schafft die *technische Ding-Entmächtigung*. Die Welt im Sinne der Maschine ist ihr Mythos und die Erhebung der herrschaftlichen Persönlichkeit über die technisch beherrschte Dingwelt ihr Ethos. — All diese Entwicklungen und Entmächtigungsformen der Dinge haben sich in der gegenwärtigen Lage auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft vereinigt, gegenseitig abgeschliffen und die geistige Haltung durchweg bestimmt.

Der erste und anschaulichste Ausdruck dieser Lage ist die künstlerisch-handwerkliche Form, die den Dingen aufgeprägt wird, reell und ideell.

Statt einer Gestaltung, die aus dem Eingehen in die innerste Fülle und Mächtigkeit stammt, wird ihnen eine äußerliche, ästhetische Form aufgezwungen. Nicht die Mächtigkeit der Sachen drückt sich in der künstlerischen Naturanschauung und der handwerklichen Formung der Dinge aus; nicht Symbole der sie tragenden Seinstiefe sind ihre Linien und Farben, sondern Zeichen eines subjektiven, willkürlichen, die Dinge vergewaltigenden, und darum schlechten Geschmackes. Die Straßen und Zimmer unserer Städte sind Dokumente der Vergewaltigung der entmächtigten Dinge. Ebenso die sentimentale Naturpoesie. Aus jedem Ornament, aus jedem Vers, die dieser Geisteslage entstammen, springt uns die Lüge, die Fassade, der Kitsch entgegen, die Vergewaltigung der Dinge durch das willkürliche Subjekt. Umgekehrt üben die Dinge nun ihrerseits Herrschaft über die herrschaftliche Persönlichkeit aus. Die Dinge waren zum Spiel ihrer Willkür geworden und nun wird sie selbst zum Spielball der verzerrten Dingwelt, in der sie lebt. Der Widersinn unserer Dingauffassung ist die Rache der vergewaltigten Dinge, ist das Gericht über die eroslose Erhebung der Persönlichkeit und die Entmächtigung der Dingwelt.

Der gegenwärtige Ruf nach Sachlichkeit ist der Kampfruf gegen jenen Zustand. Er geschah zunächst im Namen dessen, worin die Vergegenständlichung der Dinge sich vollzogen hatte, der Technik. Der technische Zweck verbietet weithin eine der reinen Zweckbeziehung widersprechende Gestaltung. Der Maschinenkolben duldet keine Ornamente. Er hat seine rationale Mächtigkeit, die höchste Hingabe erfordert. Die tiefsten und feinsten Gestalter der Dinge und der Naturanschauung gehen nun von hier aus weiter, um den Dingen ihre innere Macht wiederzugeben. Sie suchen die Seinsgrundlage, über der sie sich als Persönlichkeiten erhoben haben, wieder in sich aufzunehmen. *Sie suchen sich mit den Dingen zu einen, nicht herrschaftlich, sondern hingebend, eroshaft.* Sie suchen einen Person-Ding-Zusammenhang zu schaffen, der nicht auf Vergewaltigung beruht. Dieser Kampf gegen Lüge und Verzerrung ist aber durchaus nicht eine Angelegenheit einzelner Führer; er ist ein gemeinsamer, nicht moralischer, sondern schöpferisch-produktiver Kampf. Er führt in Wesensschichten der Dinge, die nicht mehr nur durch die technische Zweckbestimmung bestimmt sind. Wie überhaupt kein Ding, auch nicht Eisen und Beton dadurch restlos bestimmt sind. Er gibt die Möglichkeit, Symbole zu schaffen für das Getragensein des Seienden vom Unbedingten, für die Schau, die auch in jedem Ding etwas sieht von jener Tendenz, die in der Persönlichkeit durchbricht, der Tendenz, seiner selbst mächtig zu werden.

Die ästhetische Vergewaltigung der Dinge ist die eine Seite des wesenswidrigen Verhältnisses von Persönlichkeit und Dingwelt. Die andere Seite ist im Gegensatz dazu die völlige Unterwerfung der Persönlichkeit unter die mechanischen Notwendigkeiten, die Voraussetzung der Dingbeherrschung sind und die nun ihrerseits die Persönlichkeit entmächtigen. Sie wird durch diese Unterwerfung zu einem Element des maschinellen Vorganges, d. h. sie wird einbezogen in den Weltzusammenhang der reinen Zwecke, den sie sich ursprünglich um ihrer Erhebung willen gegenübergestellt hatte. — Freilich ist diese Mechanisierung des Persönlichen durch das Maschinelle kein unentrinnbares Verhängnis, *denn auch die Maschine hat wie jedes Ding Elemente der Selbstmächtigkeit* und diese werden oft aufs stärkste von ihren Dienern empfunden, gelegentlich ebenso stark wie bei einem lebendigen Wesen. Die Durchführung dieser Tendenz im Gesamtprozeß des maschinellen Arbeitens, die Ermöglichung zahlreicher Erosbeziehungen dieser Art, die Schaffung eines Mythos, in dem der lebendige Sinn der maschinellen Dingbeherrschung sich ausdrückt, all dieses würde die Mechanisierung überwinden können. Und in dem Maße, in dem das grundsätzlich geschehen ist, könnte auch die Entäußerung der Persönlichkeit zugunsten des Maschinellen gelegentlich Opfer im Sinne höchster Freiheit, Ausdruck stärkster Selbstmächtigkeit sein. — Gegen diese Entwicklung aber stehen Kräfte, die nicht im Maschinellen selbst liegen und die jenes Opfer für Unzählige zu einem endgültigen und erzwungenen machen. Die sachgemäße Entwicklung der Technik, die die Neigung hat, jedes ganz mechanisierte Moment des Arbeitsprozesses der Maschine zu übergeben, wird durch ökonomische Herrschaftstendenzen gehemmt. Die soziale Machtverteilung führt dazu, daß die teilweise immer notwendige Mechanisierung des Arbeitsprozesses zu einem einseitigen, unverständlichen, sozial erzwungenen Opfer wird. Hier greift das Gemeinschaftsverhältnis maßgebend in die Formung des Dingverhältnisses ein.

Persönlichkeit und Dinggestaltung stehen wesensmäßig so zueinander, daß im Werk die Persönlichkeit mit der Wesenstiefe der Dinge, mit ihrer geformten Seinsfülle in Verbindung kommt. Diese Verbindung ist erfüllend für die Persönlichkeit und erlösend für das Ding. Denn es geschieht dabei ein Zusammenschluß der verwirklichten Freiheit mit der gebundenen aber zur Verwirklichung drängenden Freiheit, der Selbstmächtigkeit mit der bloßen Mächtigkeit. Das ist der Reichtum der Werkhingabe, der sogar das Opfer vielseitiger Persönlichkeitsformung rechtfertigt. Nur von hier aus darf auch das Opfer beansprucht werden, das jedem Ding auferlegt wird, wenn es um der Einordnung in umfassendere Mächtig-

keiten willen in seiner Eigenmächtigkeit beschränkt wird. Diese Form der Herrschaft über das Ding ist zugleich Dienst am Ding und Anerkennung seiner Seinstiefe. Das wahre Werk ist ein Wechseldienst von Persönlichkeit und Ding, das falsche Werk ist gegenseitige Vergewaltigung von Ding und Persönlichkeit.

Ganz allgemein gilt für das Verhältnis von Persönlichkeit und Dingwelt: Die Persönlichkeit als das freie, seiner selbst mächtige Sein bedarf um ihrer selbst willen eines Dingzusammenhanges wechselseitiger Seinserfüllung. Durch die Erhebung der Persönlichkeit über das Ding und die Unterdrückung der Dingmächtigkeit wird das Ding zum Objekt der Willkür des zufälligen persönlichen Seins; es wird vergewaltigt, und es rächt diese Vergewaltigung mit Verzerrung und Mechanisierung des Persönlichen. Nur eine solche Erhebung der Persönlichkeit ist wesensgemäß, in der die Mächtigkeit der Dinge gewahrt bleibt, in der sie einbezogen werden in den Persönlichkeitsprozeß und zu Symbolen werden für das unbedingte tragende Sein. Die Persönlichkeit nicht als Vergewaltigter, sondern als Sinnerfüller des Seienden und darum in Hingabe und Eros verbunden mit dem Ding, das ist der Sinn des wesenhaften Dingverhältnisses.

III.

Persönlichkeit und Gemeinschaft.

Unterpersönliches wird, wenn auch eroshaft, von der Persönlichkeit angeeignet, denn es kann ihr nicht den Widerstand der Selbstmächtigkeit entgegensetzen. Persönlichkeit kann nicht angeeignet werden; sie wird zerbrochen oder sie wird aufgenommen in Gemeinschaft; denn in ihr lebt der unbedingte Widerstand, der aus der vollendeten Selbstmächtigkeit folgt. Dieser Widerstand aber ist die Bedingung dafür, daß Persönlichkeit entstehen kann. Nur durch ihn bekommt das Werden zur Persönlichkeit den Charakter unabweisbarer Forderung. Nur an der fremden Persönlichkeit geht der Persönlichkeit ihr eigenes Wesen auf. Nur in der Gemeinschaft von Ich und Du kann Persönlichkeit werden.

Die Gemeinschaft aber greift über die Persönlichkeit hinaus. Sie hat eine eigene Seinsfülle, die nicht aus der Summe der Persönlichkeiten stammt. Sie hat ein Eigenleben, das die Persönlichkeit tragen, aber auch vergewaltigen kann. Daraus ergibt sich in der Gemeinschaftsbeziehung der Persönlichkeit eine der Dingbeziehung entsprechende Lage. In der

primitiv-rituellen Auffassung des sozialen Lebens haben die sozialen Gestalten, Familie, Stand, Ort, Volk, Kultgemeinschaft eine sakrale Mächtigkeit, die den einzelnen unbedingt einordnet, seine Selbstmächtigkeit in die Grenzen der übergreifenden Einheit zwingt, sie dadurch hemmt, bricht, ja zerbricht, und ihr doch zugleich Leben, Fülle, Tiefe, Sinn und Gehalt gibt. Nicht der einzelne, sondern die Tradition, der Lebensstrom, der durch die Geschlechter hindurchgeht, die heilige Sitte, das sakrale Recht tragen die Gemeinschaft. Der einzelne ist getragen und nur als Glied auch mittragend. Und nicht das persönliche Leben des einzelnen, sondern das Leben des Ganzen, das vergangene und zukünftige eingeschlossen, ist das Ziel der Gemeinschaft. Der einzelne ist Mittel und nur als Glied des Ganzen auch Ziel.

Die Erhebung der Persönlichkeit zu reiner Selbstmächtigkeit ist Erhebung über die sozialen Bindungen und Einordnungen. Sei es die unbedingte Forderung der Gesetzesreligion, die jeden einzelnen zur Verantwortung zieht, sei es die rationale Auflösung der alten Bindungen in der autonomen Kultur, sei es die nominalistische Kritik an den übergreifenden Seinsmächten, sei es die protestantische Stellung des einzelnen allein auf sein mit Gott ringendes Gewissen, sei es die von aller Gemeinschaft unabhängige individuelle Prädestination, sei es der demokratisch-revolutionäre Versuch, eine neue Gesellschaft rational vom einzelnen her aufzubauen — auf all diesen Wegen wird die Gemeinschaft entmächtigt. Die Persönlichkeit wird Träger und Ziel des sozialen Lebens. Sie unterwirft sich die sozialen Zusammenhänge ihren Zwecken entsprechend, genau wie die Dingwelt. Die übergreifenden Einheiten werden profanisiert, entleert. *Die sozialen Gruppen verlieren ihre Macht, die Persönlichkeit zu zerdrücken und zu zerbrechen, aber auch ihre Macht, sie zu tragen.* In dem Maße, in dem die Loslösung der Persönlichkeit fortschreitet, tritt eine Seinsentleerung ein, die zu einem Zusammenbruch der Selbstmächtigkeit führt und zu der Unterwerfung von Persönlichkeit und Gesellschaft unter naturhafte Gesetze ökonomischer und psychologischer Art, die die Persönlichkeit formal gewährleisten, inhaltlich zerstören. Das kann gegenwärtig sowohl an den sozialpolitischen wie an den sozialpädagogischen Tatsachen aufgezeigt werden.

Jede Gemeinschaft ist gegründet auf eine Rangordnung von Mächtigkeiten. In der sakralen Auffassung des Gemeinschaftslebens ist die sozial mächtige Persönlichkeit Repräsentant der Mächtigkeit, die dem Ganzen innewohnt. Ihre Gewalt stammt nicht von ihr. Sie ist genau begrenzt durch den Sinn, den sie für das Ganze hat, sie macht persönliche

Entwicklungsmöglichkeiten zunichte, aber sie ist auch geschützt durch ihren Ort, den jeder anerkennt und der teilhat an der Heiligkeit des Ganzen. Es fehlt grundsätzlich (anders als grundsätzlich kann all dieses nicht behauptet werden) der private, mit der einzelnen Persönlichkeit verbundene Charakter der Gewalt und damit der Widerspruch fremder gleichfalls privater Gewaltstrebungen. Darum beugt man sich vor dieser Gewalt, im Innersten von ihr überzeugt, auch bei mangelnder Eignung des Trägers.

Mit der Erhebung der Persönlichkeit fallen die heiligen Machtstufen fort. Jeder hat zunächst die Mächtigkeit, die das Persönlichkeit-Sein als solches gibt, und dieses ist bei allen gleich. Daraus folgt die Forderung der Gleichheit vor dem Recht und der Freiheit von den die Selbstmächtigkeit bannenden Rechten anderer. Es folgt die Zwecksetzung, die jede Einzelpersönlichkeit zum Ziel des Gesamtlebens macht und der Rechtsform nach jedem die gleichen Mittel in die Hand gibt. Aber das Herrschaftsverhältnis kann nicht aufhören. Es gehört zum Wesen des gesellschaftlichen Aufbaus. Und so entsteht eine Herrschaftsstellung, die allein begründet ist auf dem naturhaften Machtwillen des einzelnen, ohne repräsentative Bedeutung, ohne Verantwortlichkeit. Ihr gegenüber steht die Entmächtigung der Masse, die Objekt dieser Herrschaft ist, auch nur naturhaft, nicht innerlich getroffen, nicht auf Grund innerer Beugung vor einer Mächtigkeit, die das Ganze trägt. *Das Herrschaftsverhältnis, das so entsteht, ist privat, unsakral, außerpersönlich, aber nicht minder zwingend für Herrscher und Beherrschte.* Es ist die vornehmlich in der Wirtschaft sich durchsetzende Herrschaftsform, deren Grundlage der freie Vertrag ist, also die Unantastbarkeit der selbstmächtigen Persönlichkeit. Doch gilt das gleiche auch weithin für die politische Herrschaft, insofern diese vermittelt ist durch die überlegene Handhabung des psychologisch-publizistischen Apparates. Die Folgen dieser Erhebung der Persönlichkeit über die seinshaften Mächtigkeiten der Gemeinschaft sind das Verhängnis unserer gesellschaftlichen Lage.

Für die Inhaber der Wirtschaftsmacht bedeutet diese Lage den Zwang, im Dienst der Wirtschaftsgesetze und im Kampf mit allen anderen Gleichmächtigen ihr persönliches Leben einzusetzen. Sie werden in diesem Naturprozeß der Wirtschaft zu einem ungeformten, von höheren Gewalten getriebenen Stück Naturdynamik. Die persönliche Aermlichkeit zahlreicher Wirtschaftsführer ist umgekehrt proportional der ungeheuren naturhaft machtvollen Stoßkraft und Herrschaftlichkeit, die sie unverantwortlich und unrepräsentativ in der Hand haben. Auch darin kann

Opfer liegen. Gewöhnlich aber ist es Verbindung von Zwang und Herrschaftswille.

Für die Objekte ihrer Herrschaft bedeutet diese Sachlage völlige Entmächtigung, Unterwerfung unter die unentrinnbaren Gesetze der Konjunktur, Existenzunsicherheit als Korrelat der Vertragsfreiheit, Entleerung des persönlichen Lebens durch das Ringen um Existenz gegen den ständig aufsitzenden Dämon der Sorge.

Vielleicht am schwersten wiegt dabei, daß die Arbeit zur Ware wird, die beliebig an jede Person und für jede Sache verkäuflich ist, daß also die Seinsbeziehung, die durch das Werk gewonnen werden kann, unmöglich gemacht wird und die ganze Werksphäre aus dem Sinn des Lebens herausfällt. Unter diesen Umständen ist natürlich die vorher betrachtete Arbeitsmechanisierung, das erzwungene Opfer des persönlichen Lebens, besonders bitter. *Die Arbeit kann weder getragen sein von der Werkfreude noch von dem sozialen Bewußtsein, wesenhafte Güter zu produzieren.* Denn dieser Gesichtspunkt ist durch die herrschaftliche Verteilung des Konsums und durch den Geist der bloßen Warenproduktion zu Profitzwecken auch dann für den Arbeiter verhüllt, wenn er tatsächlich vorliegt.

Der sozialpolitischen entspricht die sozialpädagogische Lage. In der sakralen Auffassung des Gesellschaftslebens ist die geistige Formung bedingt durch die Stufe der Mächtigkeit, auf der einer steht. Diese Formung ist begrenzt, aber konkret und aus der Lebenswirklichkeit geboren, sie deutend und ordnend. Ihr Ziel ist die Einfügung des Einzelnen in den Lebenssinn und die Lebenswirklichkeit des Ganzen. Die Grenzen des Ganzen, seine Traditionen und heiligen Symbole werden dabei nach keiner Seite überschritten. Welthafte Zusammenhänge erscheinen so wenig wie Ideale persönlicher Formung. Der Geist der Gemeinschaft trägt, gibt Sinn und Form, und begrenzt, schneidet ab von universaler Formung.

Mit der Erhebung der Persönlichkeit fallen die Grenzen der Gemeinschaft, zugleich aber die sinngebenden konkreten Formen. Die neue Form kann nur abstrakt sein, und zwar nach zwei Richtungen hin, entsprechend der Polarität von Persönlichkeit und Welt. *Die sich erhebende Persönlichkeit erklärt eben dieses, daß sie sich erhebt, für das Ziel der Persönlichkeitsformung.* Das ist formal; aber dieses Formale hat gegenüber der vorhergehenden Geisteslage ein ungeheures Pathos und hat es mit Recht. Denn es ist der Ausdruck für die Erfassung der Persönlichkeitsidee in ihrer unbeding-

ten Geltung. Dieses ist der Kern und die Größe des humanistischen Persönlichkeitsideals. Darum ist es unangemessen, wenn von theologischer Seite Humanismus und Christentum in einen einfachen Gegensatz gebracht werden. Auch die Berufung auf Luthers Kampf mit Erasmus kann das nicht rechtfertigen. Das servum arbitrium ist als theologische Aussage nur sinnvoll bei dem seiner selbst mächtigen Wesen, nur dann hat es die paradoxe Tiefe, die in dem logisch widerspruchsvollen Begriff gemeint ist und die der Humanist, der nichts ist als dieses, freilich nicht verstehen kann. Aber ein seiner selbst unmächtiges Wesen hat überhaupt kein arbitrium; die theologische Aussage würde ihm gegenüber nur die ganz unparadoxe Feststellung der Gebundenheit an den Naturprozeß bedeuten.

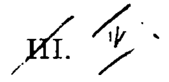
Wo nun das Ideal der Persönlichkeit in dieser Weise zum Ziel der geistigen Formung gemacht wird, entsteht notwendig die Frage nach den Inhalten, in unseren Begriffen: nach dem Sein, dessen man sich bemächtigen, das man zur zentralen, geschlossenen Formung bringen soll. Die Antwort kann aber nur sein: Die Welt als universale Seinsform. Das folgt aus der Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Welt im Akt der Persönlichkeitserhebung. So lautet denn auch die humanistische Antwort. Es entsteht das Ideal der allseitig geformten Persönlichkeit, das unser ganzes Bildungswesen bestimmt. So groß und bedeutungsvoll diese Durchbrechung aller grundsätzlichen Grenzen der geistigen Formung ist, so eindrucksvoll auch einzelne durch sie gestaltete Persönlichkeiten, insonderheit der deutschen Klassik für uns sind, so unverkennbar ist doch die verhängnisvolle Auswirkung, die dieses Ideal sozialpädagogisch gehabt hat. Sein entscheidender, in der Sache begründeter Mangel ist der, daß die Formung der Persönlichkeit nicht aus der konkreten Wirklichkeit geboren ist, in der der einzelne steht. Infolgedessen bleibt die Formung trotz einer Fülle von Seinsübermittlung immer relativ abstrakt. Alles interessiert, nichts geht unbedingt an. Nichts ist imstande, mit der Kraft unbedingter Forderung Lebenssinn und Lebensrichtung zu geben. — Das hat nun die verschiedensten Auswirkungen. Zunächst die, daß diese Persönlichkeitsformung Privatbesitz einzelner oder einer Klasse wird, die die äußeren Vorbedingungen für einen solchen abstrakten und ideellen Universalismus hat. Ferner, daß es innerhalb dieser Klasse nur wenige sind, für die eine wirkliche Wesensgestaltung erreicht wird, daß die meisten diese Bildung als Bedingung zur Klassenzugehörigkeit sich aneignen, ohne daß Persönlichkeiten geformt werden. Für die eigentliche Masse aber ergibt sich, daß sie aus dieser Art Formung grundsätzlich

ausgeschlossen ist und daß sie ihre Elemente nur als Sensation oder wirkungsloses Interesse durch Film und Zeitung aus aller Welt zugeführt bekommt. Auch darin liegt noch etwas Positives; denn jede Durchbrechung einer Schranke der Selbstmächtigkeit ist von der Persönlichkeitsidee her positiv zu werten, aber die Art der Verwirklichung ist fast nur zerstörerisch, löst die Persönlichkeit auf in lauter abstrakte Relationen und schafft ein allgemeines Niveau, über das sich selbst stärkere Geister nur mit Mühe erheben können und das in einem vollen Gegensatz zu dem ursprünglichen Persönlichkeitsideal steht.

Das ist das Verhängnis: *Dem Persönlichkeitsideal entspricht die Massentatsache.* Das sogenannte höchste Glück der Erdenkinder bleibt ein Privileg. *Der humanistischen Formung einzelner entspricht die menschenunwürdige Deformierung der meisten.* Und auch die wenigen, die durch den Universalismus immer mehr von ihren Seinsgrundlagen losgerissen werden, verfallen notwendig einer wachsend formalen, zugespitzten, raffinierten und schließlich sich zersetzenden Formung. Ein leidenschaftlicher Wille zur Primitivität um jeden Preis bedeutet das Ende des humanistischen Ideals.

So zeigt sich im Sozialpolitischen und Sozialpädagogischen das gleiche Bild: Das Persönlichkeitsideal zerbricht an Seinsentleerung und Aufkommen naturhaft zwingender Mächte, sei es im Oekonomischen, sei es im Politischen, sei es im Geistigen. Der Erhebung über die Gemeinschaft folgt der Fall unter die Gemeinschaft, unter das Naturgesetz, das soziologisch feststellbar und sozial zwingend ist. — Viele Bewegungen lehnen sich gegen diese Herrschaft auf: Sozialismus, Jugendbewegung, nationale Bewegung, um nur die wichtigsten zu nennen. Durch sie ist das Wort ‚Gemeinschaft' längst zu einem Programm und Schlagwort geworden. Sie alle aber scheitern ständig an der Unentrinnbarkeit der Gesetze, unter die wir durch die Katastrophe des Persönlichkeitsideals im Sozialen und Geistigen geraten sind. Entweder haben sie, wie vielfach der Sozialismus und ein machtpolitischer Nationalismus, den Geist zu ungebrochen in sich, aus dem unsere Lage geworden ist. Oder sie haben, wie die Jugendbewegung und alle romantischen Strömungen und auch die katholische Kirche, die ungeheure Größe und Unzurücknehmbarkeit der Befreiung der Persönlichkeit nicht verstanden. Zwischen beiden Abwegen geht der Weg, der in den sachlichen Zusammenhängen des sozialen Lebens die Tiefe und Seinsfülle wieder entdeckt, die an sich in ihnen liegt. Nur die Vergewaltigung ihrer Strukturen und lebendigen Tendenzen durch die herrschaftliche und schließlich naturgesetzlich beherrschte Persönlichkeit

hat dem sozialen Leben in allen Beziehungen diese Mächtigkeit und Symbolkraft unterbunden. Um ihre Befreiung und damit in ganz neuem Sinne auch um Befreiung der Persönlichkeit ringen die besten Kräfte unserer Zeit, ganz in der Stille, ganz im Vorläufigen, aber mit dem klaren Ziel neuer Einordnung der Persönlichkeit in übergreifende, tragende, geheiligte, Seinsmächtigkeit ausstrahlende Gestalten.



III.

Persönlichkeit und Seele.

Unter Seele soll hier dasjenige Sein verstanden werden, aus dem sich unmittelbar das persönliche Zentrum erhebt. Dazu gehört natürlich auch das Leibliche — nicht insofern es Gegenstand im Raum ist, sondern insofern es unmittelbare Ausdrucks- und Existenzform des Seelischen ist. — *Die Lage ist nun die, daß überall da, wo das Persönlichkeitsideal sich durchsetzt, das seelische Sein allmählich seiner Mächtigkeit beraubt wird*, teils durch Ausschaltung und Profanisierung, teils durch Verdrängung aus dem Zentrum des Bewußtseins. Auf diese Weise wird aber die Persönlichkeit einer Ueberlastung ausgesetzt, die zu einem Zusammenbruch und zu einem zerstörerischen Hervorbrechen der verdrängten seelisch-vitalen Mächte führt. — Sowohl die Geschichte des Protestantismus wie auch die des Idealismus könnten von dieser Auffassung aus neu verstanden werden. Hier sind nur kurze Andeutungen möglich.

Im Katholizismus der vorreformatorischen Geisteslage sind alle Seiten des seelischen Seins in die Beziehung zum Heiligen hereingezogen. Eine überaus differenzierte Psychologie betrachtet jede seelische Regung sub specie aeterni. Die Gnadenlehre mit ihren zahlreichen Abstufungen gibt jedem Typus eine bestimmte Beziehung zum Unbedingten. Der Gedanke der Stellvertretung jedes Gliedes der Gemeinschaft für jedes andere bezieht alle inneren Mächtigkeiten unmittelbar auf das Ganze. Freilich verdunkelten diese Stufen mehr und mehr die zentrale Beziehung des einzelnen zum Unbedingten, seine persönliche, unübertragbare Verantwortung. Die unabweisliche Frage nach dem eigenen Heil wurde nicht beantwortet. Demgegenüber wendet sich die Reformation an das persönliche Zentrum, an Gewissen und Entscheidung. Sie schiebt die Stufen, die Psychologie, die Stellvertretung, die Gnaden beiseite. Sie stellt alles auf die zentrale persönliche Hinwendung zum Unbedingten, auf den Glau-

ben. Das Relative, der weite Umkreis des seelischen und leiblichen Lebens wird bedeutungslos und verfällt der Profanisierung.

Nun aber war der Durchbruch, der sich in Luther vollzog, hervorgewachsen aus jahrhundertelanger Kultur der seelischen Selbstbeobachtung, aus einer reichen Fülle seinshafter seelischer Mächtigkeiten. In bezug auf sie hatte die Paradoxie seiner Gotteserfahrung ihre Schärfe, ihren Sinn. Nur weil der älteste Protestantismus noch erfüllt war von jener Allseitigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins, konnte er die heroischen und doch erfüllten Persönlichkeiten des reformatorischen Zeitalters schaffen. Mit dem Schwinden dieser Unmittelbarkeit, dieser Breite und Substanz des religiös-seelischen Lebens traten Intellekt und Moral an Stelle des ursprünglichen paradoxen, durchbruchhaften Erlebens.

Der heroischen Persönlichkeit des Reformationszeitalters folgte die rationale der Aufklärung und die humanistisch-romantische der Klassik. Dadurch aber wurde die Paradoxie der persönlichen Gnade zum Gesetz und zwar immer mehr zum Gesetz der bürgerlichen Konvention. Aus dem unbedingten Ergriffenwerden der Persönlichkeit in Gericht und Gnade wurde das allgemeinvernünftige Gesetz einer bürgerlich-christlichen Gesellschaft. Niemand aber ist imstande, den zentralen und unbedingten Anspruch des Göttlichen zu ertragen, außer im Durchbruch der Gnade. Wird der Versuch gemacht, den Heroismus des Persönlichen als Dauerhaltung zu fordern, sei es von einer Kirche, sei es von einer Gesellschaft, so entsteht mit Notwendigkeit, solange diese Gemeinschaften die Kraft haben, ihre Forderung durchzusetzen, eine Verdrängung der seelisch-vitalen Kräfte und ihre heimliche Opposition. Nach einiger Zeit aber bricht dieser persönliche Zentralismus zusammen. In diesem Zusammenbruch stehen wir in ungeheuerstem Ausmaße. Das Ueberhandnehmen der psychopathischen Erscheinungen, die sich unter anderem daraus ergaben, führte zur Entdeckung der Psychoanalyse und eröffnete damit einen Weg, das psychische System der Verdrängungen zu durchschauen. Schon Nietzsche und die realistische Literatur des 19. Jahrhunderts hatten die Lüge des bürgerlichen Personalismus durch Aufweis der Verdrängungen, auf denen er ruht, weitgehend enthüllt. Damit war gezeigt, daß der so selbstsichere personalistische Aufbau seiner eigenen Grundforderung nicht gerecht werden konnte: Seiner selbst mächtig zu werden. Verdrängung ist nicht Selbstbemächtigung. Verdrängung führt zu dem Bau eines seelischen Untergrundes, der entweder zur Lüge zwingt oder zur Erstarrung führt oder sich in bürgerlich er-

laubten Ventilen wie z. B. dem wirtschaftlichen Machtwillen Luft schafft, oder die Seele pathologisch zerstört, ein z. Z. häufiger Ausweg, oder schließlich — und das ist der Weg zur Rettung, den unsere letzte Entwicklung zu gehen scheint — sich offen darstellt und den systematischen Kampf gegen den ganzen Aufbau beginnt.

Es ist verständlich, daß dieser Kampf zunächst zu Auflösungserscheinungen führte, die der bürgerlichen Gesetzlichkeit rechtzugeben schienen. Dieser Uebergang war unvermeidlich. Sein Ziel aber ist neue Formung; eine Formung freilich, die nicht aus dem Gesetz geboren ist — das Gesetz treibt zum Widerspruch — sondern aus der Gnade. Dabei wird es notwendig sein, den Begriff der Gnade weiter zu fassen als es vom protestantischen Rechtfertigungsgedanken her geschehen ist. Nicht als dürfte das protestantische Prinzip angetastet werden, aber es muß die Stellung bekommen, die es im Neuen Testament hat und durch die es vor Vergesetzlichung geschützt wird; die Stellung eines Korrektivs gegen das Gesetz. Die Substanz des religiösen Lebens aber muß alle Seiten der seelischen und vitalen Wirklichkeit in ihrer Fülle und Differenziertheit einbeziehen. In der Tiefenpsychologie findet sich gegenwärtig oft mehr wirkliches Bewußtsein um den Sinn der Gnade und darum mehr heilkräftige Seelsorge als in der kirchlichen Seelenpflege. Diese versucht immer wieder, den Menschen die religiöse Erfahrung der Reformatoren als Gesetz aufzuerlegen. Das ist einer der Hauptgründe ihrer Wirkungslosigkeit, ja ihrer Mitwirkung zum allgemeinen seelischen Zusammenbruch.

In all dem wird offenbar, wie unwirklich der Begriff der geschlossenen Persönlichkeit ist. Es wird offenbar, wie sehr dieser Begriff von der Scheinformung lebt, die die Verdrängung schafft. Das bewußte, scheinbar so geschlossene Persönlichkeitsleben ist offen für die vitalen Kräfte, die aus dem allgemeinen Lebensprozesse in jedes Einzelleben dringen, und die aus der Tiefe unserer eigenen lebendigen Substanz und ihrer frühesten Prägung heraus das Bewußtsein lenken und oft da die schwersten Belastungen bewirken, wo wir glauben, am freiesten zu sein. — Ergänzt wird diese Erfahrung durch die Einsichten, die sich aus der Psychologie der Ichzerspaltung auch für das normale Seelenleben ergeben haben, die Tatsachen der Zwiespältigkeit und Vielfältigkeit des persönlichen Zentrums. Sie waren dem Neuen Testament und der alten Kirche unter dem Begriff der Besessenheit wohlbekannt. Man stellte ihnen aber nicht die Persönlichkeit, sondern die Begnadetheit, gleichsam die Besessenheit von oben entgegen. *Zwischen Besessenheit und Begnadetheit steht jede*

Persönlichkeit, offen nach beiden Seiten. Die Persönlichkeit ist der offene Schauplatz dieses Kampfes und das Ideal der geschlossenen Persönlichkeit ist eine Täuschung. Das Persönlichkeitsideal ist ein heroischer Versuch, die Klarheit Gottes in der Welt der Zweideutigkeit zu verwirklichen, darum zerbricht es. Das Seiner-selbst-mächtig-Werden ist nur Wirklichkeit als Bemächtigtsein von der göttlichen Tiefe.

Das führt zu der Aufhebung des Begriffs der religiösen Persönlichkeit. Er ist eine harmlose Redeform, wenn er nichts weiter bezeichnen soll als einen dem religiösen Akt hingegebenen Menschen. Mit Persönlichkeitsideal hat das nichts zu tun. Auch dann nicht, wenn die religiöse Haltung das gesamte Leben eines Menschen erfüllt, wenn er homo religiosus im engeren Sinne wird, auch dann nicht, wenn er zu den Stiftern und Führern der Religion gehört oder zu ihren Heiligen. Religiöse Persönlichkeiten im prägnanten Sinne sind das alles nicht, ist weder Jesus noch Paulus, weder Augustinus noch Franziskus noch Luther. Zur religiösen Persönlichkeit gehört dieses, daß die Religion als tragendes Element des Aufbaus der Persönlichkeit gewertet wird, daß also das Ziel die Persönlichkeit und ihre Entfaltung, das entscheidende Mittel die Religion ist. Die reine Form des Seiner-selbst-mächtig-Werdens unterwirft sich auch den religiösen Akt, dessen Wesen es ist, diese Form zu sprengen. Um ihn unterwerfen zu können, muß sie ihn in die Grenzen der Persönlichkeitsformung, der Humanität oder bloßen Vernunft bannen. Sie muß das Transzendente, Ueberschwengliche, Formzerbrechende der Gnade abwehren. Die religiöse Persönlichkeit ist dasjenige Sein, das seiner selbst in bezug auf das unbedingte Sein mächtig ist. In diesem Satz liegt die letzte und entscheidende Kritik des Persönlichkeitsideals; denn es ist das Wesen des unbedingten Seins, daß wir ihm gegenüber nie und in keiner Form unserer mächtig sind. Wohl aber ist das Unbedingte unser mächtig, ob wir es wollen oder nicht, zur Zerstörung oder zur Begnadigung.

BERICHT ÜBER DIE NEUERE ENGLISCHE PHILOSOPHIE.

VON

CLAUDE SUTTON. B. A. OXON.

Diese Uebersicht über die englische Philosophie der Gegenwart[1]) erhebt keinerlei Anspruch darauf, erschöpfend zu sein, und die Auswahl der erwähnten Schriftsteller sowie der Grad der Ausführlichkeit, mit der sie behandelt sind, müssen in gewissem Sinne subjektiv bleiben. Das schien mir empfehlenswert einem Publikum gegenüber, das voraussichtlich nicht von Berufs wegen verpflichtet ist, die angeführten Werke zu lesen. Ich habe nur diejenigen Schriftsteller in Betracht gezogen, die meines Erachtens etwas Bestimmtes zur Lösung eines wirklichen philosophischen Problems beigetragen haben. Das ist nur ein kleiner Prozentsatz derjenigen, die als Philosophen gelten, ihre Namen sind nicht immer die bekanntesten, noch ihre Werke die umfangreichsten. Trotz alledem sind sie die einzigen, mit denen der Leser aus fremdem Land sich abzugeben braucht. Es ist Sache der Engländer, mit ihren eigenen falschen Götzen aufzuräumen.

* * *

Es gibt im Augenblick keinerlei speziell englische Philosophie. Es gibt nicht einmal eine speziell britische Philosophie — was eine bessere Bezeichnung wäre, da jetzt, wie immer schon, eine im Verhältnis sehr große Zahl der Philosophen auf den britischen Inseln Schotten sind. Seit Spencer hat es keinen wirklich ursprünglichen britischen Philosophen gegeben — vielleicht mit einer Ausnahme[2]), und diese Ausnahme ist erst ganz kürz-

1) Unter »Philosophie der Gegenwart« verstehe ich die Arbeit lebender oder in den allerletzten Jahren gestorbener Philosophen.

2) Prof. Alexander.

lich in die Erscheinung getreten, so daß man noch nicht mit dogmatischer Gewißheit ein Werturteil darüber abgeben kann. England wird befruchtet durch die abgeleiteten Gewässer verschiedener Gedankenströme des Festlandes. Indessen werden die Ideen kontinentaler und amerikanischer Philosophen mit einer eigentümlich britischen Färbung ausgearbeitet, und oft in einer Weise ausgedrückt, die ihre Urheber in Erstaunen setzen würde.

Philosophen sind vielleicht minder inselhaft als der Durchschnitt gebildeter Engländer. Nach den biographischen Notizen in der »Zeitgenössischen Britischen Philosophie« zu schließen, hat ein bemerkenswert großer Prozentsatz der anerkannten Philosophen Englands im Ausland, besonders in Deutschland, studiert.

Aber die Bedingungen, unter welchen die englische Philosophie heranwächst, sind denen auf dem Kontinent durchaus nicht gleich. Es gibt dort wahrscheinlich viel mehr Berufsphilosophen, die als solche Gehalt[1]) beziehen, als in irgendeinem Lande des Kontinents, und ihre Stellung ist behaglich, gesichert, sozial geachtet. Aber, anders als auf dem Kontinent, sind die englischen Universitäten, die diese einträglichen Stellungen vergeben, reine Lehrkörper, und sie verwalten die philosophischen Lehrstühle, die ihnen unterstehen, einzig im Hinblick darauf, daß sie das ihrem Aufwand Entsprechende an Unterrichtsleistungen aus den philosophischen Lehrern herausholen. Einzig die Universität Cambridge erkennt bis zu einem gewissen Grade den Wert der Forschung an. Die einst so zahlreiche Schicht der »gentlemen of leisure«, die ihre Muße philosophischen Untersuchungen widmeten — in den großen Tagen der englischen Aristokratie ein so hervorstechender Zug —, ist noch nicht ganz ausgestorben, wie die Beispiele des Viscount Haldane, des Lord Balfour und des Mr. Wildon Carr [2]) zeigen, aber sie droht zu verschwinden. Ein anderer bedeutsamer Faktor für die Gestaltung der englischen Philosophie ist die große Anzahl philosophischer Debattiergesellschaften, die in England bestehen, so daß es kaum eine Uebertreibung ist, wenn man sagt, daß jeder Lehrer und jeder Student der Philosophie in England durchschnittlich einmal wöchentlich an einer philosophischen Debatte teilnimmt. Diese Gewohnheit führt zu einer gewaltigen philosophischen Produktion von der Art, die sich für Debattierzwecke eignet; sie entwickelt die Schlagfertigkeit; und führt dazu, die Philosophen

1) Aus den Stiftungsgeldern der Colleges. Es gibt bekanntlich weder beamtete Dozenten noch solche, die von Kolleggeldern leben.

2) Mr. Wildon Carr ist ein erfolgreicher Börsenmakler gewesen, der sich der Philosophie gewidmet hat.

gewissermassen als zwei Parteien, Regierung und Opposition, einander gegenüberzustellen.

Außer der Organisation der Universitäten sind noch zwei andere Einflüße wirksam, die vieles in der Wesensart der englischen Philosophie erklären: die Religion und das Unterrichtssystem. Wenn man Religion in weiterer Bedeutung faßt, so gibt es, glaube ich, diesseits von Rußland, kein Land, in welchem die Religion einen so ungeheuren Einfluß auf das tägliche Leben aller Klassen des Volkes ausübt; Ausländer sind sehr im Irrtum, wenn sie alle religiösen Motive als Heuchelei bezeichnen dort, wo die Religion einen naiven Typus aufweist. Der Einfluß der Kirche auf die Ober- und Mittelklassen, und der zahllosen protestantischen Sekten auf die unteren Klassen, ist noch sehr groß. Die Bischöfe und Deans, die vom Premierminister ernannt werden, sind meist große politische Persönlichkeiten, geistlicher Adel (Lords Spiritual), der gesellschaftlich mit der höchsten Aristokratie auf gleicher Stufe steht, der freimütig über alle Tagesfragen seine Meinung äußert, und darauf rechnen kann, daß sie wörtlich in der Presse wiedergegeben wird. Ihre kirchlichen Machtbefugnisse gegenüber der ihnen unterstehenden Geistlichkeit, bis vor kurzem weit geringer als die der römisch-katholischen Bischöfe, werden durch die Katholisierungsbewegung ständig erweitert, so daß die englischen Bischöfe jenen auch in dieser Beziehung kaum nachstehen. Infolgedessen hat jeder englische Philosoph mit der Religion zu rechnen, und die philosophische Tätigkeit wird vielfach durch den Wunsch angeregt, sie zu stützen oder anzugreifen. Nach meiner Erfahrung ist es ein religiöses Interesse, welches die Mehrzahl der Zuhörerschaft bei philosophischen Diskussionen und der Leser von philosophischen Büchern bewegt. In dieser Hinsicht kann man die Atmosphäre, in welcher die englische Philosophie erwächst, mit derjenigen vergleichen, in der Kant, Fichte und Herder arbeiteten — mit dem Unterschied, daß die Macht einer tyrannischen öffentlichen Meinung die Rolle einer absolutistischen Regierung übernimmt.

Eine weitere Eigentümlichkeit liegt in dem Unterrichtssystem der höheren Schulen. In England und Deutschland ist der Glaube weit verbreitet, England lege mehr Wert auf allgemeine geistige Gewandtheit, Deutschland auf spezialisierte Kenntnisse. So sehr dies für die Universitäten zutrifft, scheint es mir doch für die Schulen nur mit Einschränkung zu gelten. Die vielen verschiedenen Typen der englischen höheren Schulen stimmen darin überein, daß sie eine frühzeitige und enge Spezialisierung auf klassische Philologie oder Naturwissenschaften oder moderne Sprachen verlangen, bis zur Ausschließung anderer Gebiete. Daraus entsteht

das in England nicht ungewöhnliche Schauspiel, daß zwei Philosophen aneinander vorbeireden, weil der eine unfähig ist, die elementarsten Grundsätze der Naturwissenschaften zu begreifen, dem anderen das elementarste Verständnis literarischer und historischer Gesichtspunkte abgeht.

Die Philosophie, welche unter diesen Umständen ersteht, ist besonders unsystematisch und in gewissem Sinne dilettantisch. Damit meine ich nicht, daß sie eine übliche Beschäftigung in der guten Gesellschaft ist, wie sie es vielleicht zur Zeit Humes war, sondern daß es wie ihm, so auch den heutigen Berufsphilosophen nicht ganz ernst mit ihren Philosophien zu sein scheint. Sie erlauben ihr nicht, störend in ihr Leben einzugreifen. Humes Haltung gegenüber der Philosophie ist wohl bekannt. »Zum guten Glück«, sagt er, »heilt mich die Natur selbst von diesem philosophischen Trübsinn und Wahn, entweder indem sie die geistige Anspannung erschlaffen läßt, oder durch irgendeine Beschäftigung, oder einen lebhaften Sinneseindruck, der alle diese Truggebilde auslöscht. Ich speise, ich spiele eine Partie Backgammon, ich unterhalte mich und bin lustig mit meinen Freunden; und wenn ich nach drei oder vier Stunden Zerstreuung zu diesen spekulativen Gedanken zurückkehre, dann scheinen sie mir so kalt und gezwungen und lächerlich, daß ich nicht das Herz habe, mich weiter in sie zu vertiefen«. Man vergleiche hiermit die autobiographische Aeußerung des Professors, der heute an der Spitze der führenden Universität steht: »Die Philosophie bot für meinen Geist nichts besonders Anziehendes ... es war kaum mehr als Zufall, was meine Laufbahn ablenkte, und mich nach Oxford und zur Philosophie zurückführte; auch habe ich noch lange die Beschäftigung mit der Philosophie, und mein philosophisches Lehramt, nur als das zweitbeste für mich angesehen ... Allmählich habe ich mich in den nahezu zwanzig Jahren der Arbeit als College Tutor mit einigen der großen modernen Klassiker bekannt gemacht, mit Descartes, Spinoza, Leibnitz und Kant, mit Locke und Berkeley und Hume. Bei meiner Rückkehr nach Oxford fand ich mir durch meine Berufung zur Waynflete Professur der Moral- und metaphysischen Philosophie die Aufgabe gestellt, ein philosophisches System auszudenken. Aber vermutlich wäre ich außerstande gewesen, dies auch nur in dem kleinen Maße auszuführen, in dem ich es für mich in Anspruch nehmen kann, hätte ich nicht ein Erlebnis gehabt, welches fast ein Zufall war. Auf der Rückkehr von einer Ferienreise in Neapel verweilend, beeindruckte es mich, in den Schaufenstern der Buchhändler den Beweis zu sehen, daß das Interesse an der Philosophie in dieser Gegend weit verbreitet sei; und so kaufte ich mir zwei oder drei

Bände von Benedetto Croce, dessen Name mir nur gerade bekannt war . . Ich war nicht sehr bewandert in der italienischen Sprache«. Ich glaube nicht, daß es unter den anerkannten Philosophen oder Philosophieprofessoren des Kontinents viele geben wird, die in dieser Weise und in diesem Geist an die Philosophie herangetreten sind; und dies ist kein vereinzeltes Beispiel.

Diese nationale Gewohnheit, ἐν παρέργῳ zu philosophieren, hat dazu geführt, daß eine ungewöhnliche Anzahl der sogenannten »Männer der Praxis« — ein Börsenmakler, ein Politiker, ein sozialer Arbeiter, ein Naturforscher, ein Bergwerksingenieur und andere mehr — sich in philosophischer Spekulation versucht haben, und es hat sie schließlich gepackt und bis zur Abkehr von ihrer beruflichen und gewohnten Beschäftigung in Anspruch genommen. Es ist für die Welt von Wert, daß von Zeit zu Zeit Männer von diesem oder jenem Standpunkt aus an die umfassendsten und schwierigsten Probleme herangehen und ihre Gedanken niederlegen.

Es ist aber seltsam, daß sie die Philosophie nicht in Verbindung mit ihrem besonderen Tätigkeitsgebiet gebracht haben, wie sich hätte erwarten lassen. Die englische Philosophie in den letzten zwanzig Jahren hat sich eigentümlich enge Grenzen gesetzt. Sie hat erstaunlich wenig Interesse gezeigt für Geschichte oder Politik oder Wirtschaftslehre oder Erziehung oder die Sprachwissenschaft oder die Kunst — ausgenommen in allerjüngster Zeit, unter dem Einfluß der Italiener. Und doch sind es wahrhaft philosophische Wissensgebiete, und sie haben wenig Wert, wenn sie nicht auf philosophischer Grundlage aufgebaut werden. Es gibt kaum ein Buch, in dem der Versuch gemacht würde, von einer strengen Kritik der Grundbegriffe auszugehen und unsere Meinungen auf diesen Gebieten mit unserer übrigen Weltanschauung in Beziehung zu setzen. Zwei wichtige Richtungen der neuesten Philosophie des Kontinents — der Historismus und seine Gegenströmung: Lebens- oder Erlebnisphilosophie — sind in England nicht vertreten. Die einzigen großen Mächte, die an den Grenzen der englischen Philosophie stehen und immer versuchen, in ihr Gebiet einzudringen, sind die Religion und die Biologie. Es scheint mir, daß die große Aufmerksamkeit, welche sich letzterer Wissenschaft in England zuwendet, sich nicht allein aus dem ihr — besonders in ihrem jetzigen Stadium — innewohnenden philosophischen Interesse herstammt, sondern mittelbar aus dem religiösen Interesse der Engländer, der großen unentschiedenen Schlacht zwischen der herrschenden Religion und der Biologie, die man den »Kampf um den Darwinisismus« (Darwinian Controversy) nennt. Dieser Kampf scheint

dem ganzen Kulturleben unserer Väter und Großväter den Stempel aufgedrückt zu haben; und seine Wichtigkeit für ein Verständnis des heutigen England kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Wir, die jüngere Generation, kennen ihn nur durch die Literatur und durch Hörensagen, das soeben verstorbene Philosophengeschlecht, die Bradleys, Bosanquets, Wards und McTaggarts, wurden von ihm überschattet; aber zwischen Kirche und Biologie wurde notdürftig ein Friede geflickt, welcher es beiden durch Verdunkelung der Probleme ermöglichte, sich gegenseitig zu patronisieren und die Philosophie auf Armeslänge abzuhalten. Jeder bekannte Redner oder Schriftsteller aus der Geistlichkeit muß sich mit der Beweisführung abgeben, daß das Christentum »wissenschaftlich« ist (was auch immer darunter verstanden werden mag); und eine Anzahl der Naturwissenschaftler verwenden ihre Zeit auf Vorträge in religiösen Versammlungen und auf Artikel in Erbauungsbüchern. Diese Zusammenarbeit beruht auf einer stillschweigenden Uebereinkunft, daß jede Partei von einer Prüfung gewisser Lehrsätze der anderen Abstand nimmt. So hat dieses Abkommen die zwei von außen wirkenden Einflüsse ausgeschaltet, welche die englische Philosophie in Fühlung mit den Laien und seinen Interessen gehalten hätten. Wäre ihr Meinungsstreit offenkundig und heftig gewesen, so hätte das den Laien durch sein Bestreben, sie zu versöhnen, auf den Weg zur Philosophie, und den Philosophen ihm auf halbem Weg entgegenführen können, wie das in der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Statt dessen halten sich die Philosophen streng an ihre herkömmlichen akademischen Probleme und werden vom »gebildeten« Publikum verachtet oder bestenfalls außer Acht gelassen.

Die englische Philosophie ist fast ganz auf einen Meinungsstreit auf sehr engem Gebiet zusammengeschrumpft, der aber eindringlich und mit Inbrunst geführt wird. Der Gegenstand dieser Debatten wird Erkenntnistheorie genannt, ist aber in der Tat größtenteils Theorie der Wahrnehmung. Oder von anderem Standpunkt aus kann man den Gegenstand der englischen Philosophie den »Streit zwischen Realismus und Idealismus« nennen. Mir ist nicht ein einziger englischer Philosoph bekannt, es sei denn Prof. McTaggart oder Prof. Alexander, der nicht immer unbewußt von der Annahme ausgeht, daß hier das wirkliche Problem der Philosophie par excellence liegt. Auch bei allen Besprechungen philosophischer Bücher wird dieses stillschweigend vorausgesetzt, mit dem Ergebnis, daß ausländische Schriften in England nicht die ihnen gebührende Beachtung beim philosophischen Publikum finden. Die tiefgewurzelte nationale Leidenschaft für die Debatte und die Darstellung

jeder Frage als Wettkampf zwischen zwei Parteien — die Welt als ein Ringen zwischen Gott und dem Teufel — ist vermutlich hierfür verantwortlich zu machen. Obgleich heute wohl niemand annimmt, daß die extreme Standpunkte des naiven Realismus oder des subjektiven Idealismus sich halten lassen, ist es dennoch die erste Pflicht eines jeden Philosophen in England, wenn er unter seinen Berufsgenossen zu Gehör kommen will, auf diesem Punkt Partei zu ergreifen und ein Glaubensbekenntnis abzulegen. Und während diese Debatte unter den Berufsphilosophen aufs eifrigste geführt wird, läßt sich wohl verstehen, daß das übrige gebildete Publikum gänzlich unbeteiligt bleibt und sich nicht vorstellen kann, um was es sich handelt.

J. S. Mill und Herbert Spencer, die einflußreichen Philosophen der Mitte des vorigen Jahrhunderts, sind in philosophischen Kreisen tot und begraben. Man widerlegt sie nicht einmal, es ist als ob sie nie gewesen wären; aber sie sind noch immer die Propheten weiterer Schichten der älteren Gebildeten. Deren Art, die Welt anzusehen, ist immer noch ein agnostischer, individualistischer, »fortschrittlicher« Utilitarismus, gefärbt von einem Christentum innerhalb der Grenzen des gemeinen Menschenverstandes. Die jüngeren Gebildeten haben das Christentum fallen gelassen und damit viel von der Enge und Heuchelei ihrer Väter; unter anderem haben sie die Einfalt aufgegeben, welche ihre Väter dazu führte, in der Praxis gewisse absolute Werte anzuerkennen, trotz ihrer Theorien. Ihre Wortführer sind Lytton Strachey, Compton Mackenzie, Aldous Huxley, Norman Douglas und bis zu einem gewissen Punkt Shaw. Ich glaube nicht, daß Galsworthy, der auf dem Kontinent oft im selben Atem mit Shaw genannt wird, auf die jetzige Generation viel Einfluß hat; er gehört vielmehr zu der großen Tradition des vorigen Jahrhunderts. Die zwei mächtigsten Einwirkungen von außen in den letzten Jahren waren: das französische Bündnis, das eine vorübergehende Leidenschaft für alles Französische im Gefolge hatte und die psychoanalytische Bewegung. Die Wirkung von Siegmund Freuds Lehre ist in England hundertfach größer gewesen als in Deutschland. Ein bedeutsames negatives Merkmal der gegenwärtigen geistigen Verfassung der Gesellschaft ist die Tatsache, daß der Kult des Exotischen, des Romantischen und des Mystischen — Rußlands und des Orients — in England gänzlich fehlt.

Welches sind die charakteristischen Züge der vorherrschenden Weltanschauung der jüngeren Generation außerhalb der Berufsphilosophie? Zunächst eine erbarmungslose Kritik der Oberflächlichkeiten und Selbsttäuschungen der vorhergehenden. Sodann die fraglos hingenommene Meinung, daß die frühere Generation im Recht war in bezug auf den

individualistischen Hedonismus, dem sie ihr Lebensziel entnahm, und nur dadurch in Irrtum geriet, daß sie mit sentimentaler Inkonsequenz dieses Ziel verfolgte. Dieses Ziel würde formuliert lauten: »in der Welt voranzukommen«. »Der Zweck der Erziehung«, sagte jüngst ein vom Unterrichtsministerium eingesetzter Untersuchungsausschuß, »ist Lebenstüchtigkeit (Proficiency in Living)«. Freilich dringen viele der besten Traditionen der englischen Aristokratie unbewußt in das Bild des »lebenstüchtigen Mannes« ein, welches unsere Generation sich entwirft. Daher kommt es, daß die Engländer die gleichen Prämissen in ihrer Lebensphilosophie annehmen, wie die Amerikaner, aber dann verschiedene Schlüsse daraus ziehen. Zum Beispiel glauben beide an Demokratie, aber bei den Engländern wirkt sie sich mehr im politischen, bei den Amerikanern im gesellschaftlichen Leben aus. Der Engländer ist von Geburt aus ein Pragmatiker, und dennoch ist Pragmatismus als Philosophie in England außerordentlich unbeliebt. (Soweit mir bekannt, gibt es dort nur einen Pragmatiker, und er ist kein Engländer, sondern ein anglisierter Deutscher.) Hierin liegt vermutlich die Erklärung für den seltsam abgelösten Charakter der heutigen englischen Berufsphilosophie, verglichen mit der deutschen oder selbst der amerikanischen. Der englische Junge der gebildeten Klassen wird von seiner frühesten Jugend an daraufhin erzogen, seinen Verstand seinem Instinkt unterzuordnen. Es wird ihm eingeprägt, wenn er in der Gesellschaft Erfolg haben wolle, vor allen Dingen das Vorurteil abzulegen, daß die Anforderungen dieser Welt irgendetwas mit Erwägung der Vernunft zu tun haben müßten. Man lehrt ihn, daß alle Traditionen und Einrichtungen seines Landes durch den göttlichen Willen bestimmt sind und deshalb über der Vernunft stehen; man lehrt ihn von klein auf die Anbetung der Willensstärke (force of character), das heißt der Macht, andere Menschen zu veranlassen, sich seinem Willen anzupassen, einer Macht die um so mehr Bewunderung verdient, je sinnloser der Wille an sich ist. Vielleicht hätte keine andere Nation einen solchen Grad der Begeisterung für die »Leichte Reiterbrigade« aufgebracht, wie sie in dem Gedicht Tennysons ausgedrückt ist, das jeder englische Junge auswendig lernt: »Theirs not to reason why, Theirs but to do and die« (Handeln und Sterben, das ist ihre Sache, nicht zu fragen warum). Nur diese tiefwurzelnde englische Ueberzeugung, daß »morale« (Haltung) alles ist und Vernunft nichts, konnte die Engländer so gänzlich gleichgültig machen gegen die eingestandene Unzulänglichkeit ihrer Generäle im letzten Kriege. Es ist dasselbe sacrificium intellectus, das die englische Erziehung fordert und es dazu bringt, daß Oxford — die größte Universität, und noch maß-

gebend für die Stellungnahme der regierenden Klassen — sich des Titels rühmt, »letzte Zuflucht der verlierenden Parteien« zu sein (»home of lost causes«), — deren Sache nämlich für alle Zeit vorausbestimmt ist, verloren zu sein, weil sie ihrem Wesen nach sinnlos geworden ist.

Aber da es Engländer gibt, die den Fluch eines scharfen theoretischen Verstandes mit sich tragen, und weil die durch und durch pragmatische Haltung der Rasse verlangt, daß solche Verstandesgaben in Tätigkeit erhalten werden, haben sie dieses philosophische Spiel: Idealismus gegen Realismus nach dem gleichen Grundsatz erfunden, der, wie man sagt, das frühere russische Reich dazu bestimmte, seine schärfsten Köpfe als Professoren auf dem völlig unpolitischen Gebiet der reinen Mathematik zu beschäftigen. Es ist ein weit verbreitetes Spiel, und die Vorteile, die es bietet, dieses Spiel zu lernen, werden von seinen Lehrern mit derselben Begründung lebhaft verteidigt, die einstmals Polos im Gorgias des Plato vorbrachte, — daß es nämlich zu den wünschenswerten gesellschaftlichen Künsten gehört, in der Jugend über solche Fragen anmutig und fließend sprechen zu können. Alle fähigen Studenten Oxfords werden durch ein System moralischen und finanziellen Drucks veranlaßt, dieses Spiel zu lernen. Natürlich wird dieses System häufig von Außenstehenden angegriffen; ich habe Angriffe und Verteidigungen bis zum Ueberdruß mitangehört; aber dabei niemals wahrgenommen, daß die Verteidiger in der Philosophie etwas anderes sahen als nützliche »geistige Turnübungen« (mental gymnastic) für die Jugend. Schon der Name »Schule der Weisheit« würde in England ganz undenkbar sein.

Stellt man sich einmal auf den Standpunkt, daß die Philosophie eine Art geistige Gymnastik ist, so ist der damit zusammenhängende scharfe Wettbewerb zwischen den Philosophen von Oxford und Cambridge günstig für die philosophische Produktion des Landes gewesen, grade wie das jährliche Bootrennen die Ruderkunst dort hochgetrieben hat. Das odium philosophicum zwischen beiden ist mächtig gewesen. Aber es war in Wirklichkeit eher ein lokalpatriotischer als ein philosophischer Haß. Oxford hatte den Primat bis kurz vor dem Kriege, dann Cambridge; augenblicklich sind Anzeichen vorhanden, daß diese Rivalität nachläßt. Die meines Erachtens wichtigsten philosophischen Arbeiten seit dem Kriege sind von zwei Männern geleistet worden, die eigentlich weder der in Oxford noch der in Cambridge vertretenen Richtung angehören — die Proff. Alexander und Broad.

Die moderne englische Philosophie beginnt eigentlich mit Mr. F. H. Bradley. Auf die Gefahr hin, nicht für genügend modern gehalten zu werden, sehe ich mich genötigt, auf ihn zurückzugehen, weil seine Be-

deutung für England ganz außer Verhältnis steht zu der Wichtigkeit dessen, was an seiner Philosophie ursprünglich ist. Das Erscheinen seines ersten erkenntnistheoretischen Werkes bezeichnet eine Epoche in der englischen Philosophie [1]). Es ist keine Uebertreibung zu sagen, daß von diesem Tage an bis nach dem Kriege alle englischen Philosophen bewußt seine Schüler oder seine Gegner gewesen sind [2]). Es ist schwer für uns die Ausdehnung seines Wirkens zu fassen. Er hat nur zwei Bücher größeren Umfangs geschrieben und Vorlesungen überhaupt nicht gehalten, da er einer jener »College Fellows« alten Stils war, die lebenslang ein behagliches Einkommen aus der Stiftung beziehen, ohne daß bestimmte Pflichten damit verknüpft sind. Er scheint seine philosophischen Gedanken ebensosehr durch das Gespräch wie auf andere Weise verbreitet zu haben. Vielleicht liegt das Geheimnis seiner Bedeutung darin, daß er als der erste Engländer deutsche Gedanken zur Lösung des englischen Lieblingsproblems herangezogen hat: auf welche Weise liefert uns sinnliche Wahrnehmung Erkenntnisse? Dieses ist für ihn d a s Problem, aus welchem sich seine ganze Metaphysik und Logik entwickelt. Bis zu seinem Auftreten hatten die unbestrittene Herrschaft in der englischen Philosophie die inkonsequenten Schüler Humes, insbesondere John Stuart Mill, dessen Lehre hauptsächlich auf der Assoziation der Ideen beruhte. Mit dieser Lehre bewaffnet, erklärten sie wissentliche Urteile aller Art durch Zurückführung auf Sinnesempfindungen. Es war eine vergröberte Ausgabe des eleganten Skeptizismus Humes, angemessen dem vergröberten Materialismus des englischen Lebens in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Die kontinentale Philosophie war gänzlich unbekannt, trotz Coleridges gelegentlichen Versuchen, seinen poetischen Genius dafür einzusetzen, das englische Publikum für Kant zu interessieren. »Diese Bücher«, schrieb Sterling über Kant und Hegel, »werden in England nicht verstanden«. Der deutsche Idealismus ging der englisch sprechenden Welt — die freilich in gewissem Maße durch die Predigten Carlyles vorbereitet war — zum erstenmal auf in den Schriften der Oxforder Philosophen T. H. Green und John Caird (1874—1877). Er erschien allerdings bei diesen Philosophen in einer etwas seltsam gefühlsbetonten Umwandlung, die meines Erachtens an sich keinen philosophischen Wert hat. Ihnen scheint besonders am Herzen gelegen zu haben, die Religion gegen die Angriffe der Materia-

---

1) »Principles of Logic«, 1883.

2) Ein Beweis, wie hoch seine Bedeutung für die Philosophie eingeschätzt wurde, ist, daß ihm kurz vor seinem Tode der »Order of Merit« verliehen wurde. Es ist der höchste englische Orden für Zivilisten und hatte außer ihm nur elf Mitglieder.

listen zu verteidigen, und Green glaubte, in Kants Transzendentaler Synthesis der Apperception ein »geistiges Prinzip« oder »ewiges Bewußtsein«, gefunden zu haben, welches er Gott gleichsetzte. Der Name »zweite Oxforder Bewegung«[1]), den man diesen Männern gegeben hat, scheint auf einen ursprünglich religiösen Charakter zu deuten. Diese Art von sentimentalem pantheistischem Idealismus, dem es an allem Zusammenhang mit der Naturwissenschaft oder der Geschichte mangelte, hatte in der Tat einen beträchtlichen Einfluß auf die herrschende Apologetik der anglikanischen Kirche, und hat großen Anhang in Schottland bis auf den heutigen Tag. Er hatte sein Gegenstück in der zweiten der (etwas gekünstelten) Romantik, für welche Tennyson typisch ist, und welche die Welle des Materialismus der mittleren Viktorianischen Epoche begleitete.

Greens hauptsächliche Lehre, auf die er immer wieder zurückkommt, besagt, alle Relation sei ein Produkt des Verstandes oder vielmehr des »geistigen Prinzips« im Menschen, das Erkennen sei demnach, insoweit als der Inhalt des Erkannten eine Beziehung ist, ein wahrhaft schöpferischer Akt. Es ist nicht zuviel gesagt, daß er weder die Beziehung des »geistigen Prinzips« zu den einzelnen endlichen Geistern, in welchen es in die Erscheinung tritt, klar gemacht, noch den Begriff der Relation überhaupt näher untersucht hat.

Dies letztere ist es gewesen, was Bradley unternahm. Aber er gelangte dazu auf dem traditionellen englischen Wege, durch eine Prüfung der Wahrnehmungsaussagen. Dies ist der Ausgangspunkt seiner »Grundsätze der Logik« (1883 veröffentlicht), seines ersten wirklich originalen Werkes (seine »Ethische Studien«, eine höchst scharfsinnige und unterhaltende Widerlegung der utilitarischen Ethik, ist wenig mehr als Hegel in englischem Gewand). In diesem Buch zerstört er zum erstenmal die damals übliche Auffassung, daß solche Aussagen auf der Assoziation eines Vorstellungsbildes (image) mit einer Empfindung beruhn, und beweist, daß die einfachsten Urteile über Wahrnehmungen — sogar, soweit wir wissen, die Urteile von Tieren — synthetisch in Kants Sinne sind und wirklich Allgemeinbegriffe enthalten. (In der Tat war bis zu Bradley der englischen Philosophie die Unterscheidung eines Universalbegriffs von einem einzelnen Vorstellungsbild so gut wie fremd.) Dann, nachdem er seine Gegner vernichtet hat, vernichtet er nach und nach den Gegenstand der Wahrnehmung selbst. Keine Aussage über das unmittelbar Gegebene kann einen Anspruch auf Wahrheit machen, außer insoweit wie sie irgend-

1) Die eigentliche »Oxforder Bewegung« wurde 1833 eingeleitet von J. H. Newman, später Kardinal Newman und John Keble, dem Dichter. Sie hatte zum Ziel, die Rückkehr der englischen Kirche zum allgemeinen Katholizismus zu bewirken.

einen Universalbegriff von dem Gegebenen abstrahiert und hierüber etwas aussagt mit Hilfe synthetischer Kenntnis von Universalbegriffen. Das Urteil »Dieses ist ein grüner Baum« oder »Dieses ist ein runder Teich« — und nicht nur solche, sondern ebenso die Urteile »Dies ist grün« und »Dies ist rund« — ruhen auf dem unmittelbaren Erkennen des Universalbegriffs oder der Idee von Teichheit und Baumheit. Diese Lehre formuliert er in den zwei in England bekannten Aussprüchen: »Alle Vorstellungen sind adjektivisch« und »Alles Urteilen heißt der Realität einen idealen Inhalt erteilen«. Bis hierhin könnte seine Lehre die Zustimmung von Plato oder von Husserl finden — die Zustimmung aller derer, welche die Realität der Universalien behauptet haben. Nur war Bradley so beeindruckt von der bloßen Gegebenheit und Unreflektiertheit der Abstraktion oder Analyse, welche das Wahrnehmungsurteil möglich macht — wahr können solche Urteile nur sein, wenn das Gegebene *in einer bestimmten Weise* aufgefaßt wird, und nichts kann mir gewährleisten, daß ich es in der richtigen Weise auffasse, außer ein gewisses *unmittelbares Gefühl*, — daß er allmählich zu der Behauptung kam, alles Urteilen überhaupt sei eine Verfälschung der unmittelbaren Erfahrung. Alles Urteilen trennt das »Das« der Wirklichkeit von dem »Was« und ist wahr allein in dem einmaligen Zusammenhang, in dem es ausgesprochen wird. Dies gilt auch für die universalen und anscheinend wissenschaftlichen Urteile; sie sogar haben nur eine Art von pragmatischer Wahrheit. Sie sind wahr für die Person, die sie ausspricht, in dem Augenblick, in dem sie sie ausspricht. Sobald man sie absolut auffaßt, losgelöst aus ihrem Zusammenhang, lösen sie andere widersprechende Urteile aus, die mit logischer Notwendigkeit aus ihnen folgen. Alle Beziehungen sind »intern«, das heißt, gehören zum Wesen ihrer Glieder, namentlich die räumlichen und zeitlichen Beziehungen und die Beziehung zu dem individuellen wahrnehmenden Geist, so daß dieser, wenn er die Wirklichkeit, wie sie ist, zu erkennen sucht, unvermeidlich durch seine eigene Individualität daran verhindert wird. Diskursives Denken ist anscheinend eine völlig wertlose Betätigung des Absoluten, das sich in endlichen Einzelgeistern auswirkt; die Wahrheit kann nur von dem Absoluten erreicht werden, das sich selber schaut oder fühlt. Das diskursive Denken und die Erfahrung sind bestenfalls vielleicht eine Vorbereitung des endlichen Geistes für diese mystische Vision, für diese Zusammenschau des »allumschließenden Systems«.

Bis hierher scheint Mr. Bradley nichts andres als ein launischer, antihistorischer, antiintellektueller Hegel, der den Weg bereitet für den Pragmatismus und den Relativismus. In der Tat hat er aber eine beträcht-

liche Bedeutung für die Philosophie, trotz der Negativität seiner metaphysischen Ergebnisse. Seine Feststellung, daß das in der Wahrnehmung Gegebene immer ein Kontinuum ist, und seine Unterscheidung zwischen echtem Gedächtnis und Gewöhnungsgedächtnis sind originale und wichtige Beiträge zur Psychologie. Seine Analyse der nichtsyllogistischen Schlußfolgerung, und der Begriff der zeitlichen und räumlichen Beziehungsart — selbst wenn sich letztere jetzt nicht mehr gegen Kritik aufrechterhalten läßt — sind von großem Wert für die Logik gewesen und waren die Grundlagen, auf welchen alle späteren englischen Philosophen zu bauen hatten. Und endlich verdient er, von seiner Philosophie abgesehen, keinen geringen Platz in der englischen Literatur: das Kapitel über Assoziation in seiner Logik, worin er Mill vernichtet, ist eine der trefflichsten Satiren, die je geschrieben sind. Freilich ist sein späteres Buch »Appearance and Reality« (Schein und Wirklichkeit), in welchem er dem erstaunten Leser Kapitel für Kapitel beweist, daß Zeit, Raum, Materie, Qualität, Geist, alles »unwirklich« ist, in einer Art von hierophantischem Stil geschrieben, der den Leser hypnotisiert, während er ihn gänzlich im Dunkel läßt, was in aller Welt gemeint sein kann. Ich jedenfalls und manche andere in England finden es unmöglich, dieses Buch ganz ernst zu nehmen. In dieser launenhaften Mischung von Ernst und Spielerei folgt Bradley der Tradition der englischen Philosophie, die Francis Bacon begonnen hat.

Vielleicht genügt das Gesagte um zu zeigen, daß Bradleys Persönlichkeit von der Art war, Diskussion anzuregen und Widerspruch zu erwecken; und tatsächlich sind alle die verschiedenen Schulen der heutigen englischen Philosophie durch ihn aus ihrem Schlummer aufgerüttelt worden. An erster Stelle ist ein Name zu erwähnen, der in England kaum jemals getrennt von dem seinen genannt wird — der Name Bernard Bosanquets, seines etwas jüngeren Zeitgenossen und bedeutendsten Schülers, der wenige Monate nach ihm vor zwei Jahren gestorben ist. Bosanquet scheint sich die Aufgabe gesetzt zu haben, die Wege Bradleys vor der Welt zu rechtfertigen und eine verwässerte Form des absoluten Idealismus wohlanständig und populär in England zu machen, indem er Bradley seines Mystizismus und seiner Paradoxe entkleidet, die ihm in den Augen des englischen Common Sense so sehr schadeten. Man kann sagen, daß er dieses Ziel erreicht hat, als das Ergebnis eines langen Lebens und eines erstaunlichen literarischen Fleißes. Im Gegensatz zu Bradley schrieb er einige fünfundzwanzig dickleibige Bücher und war als Redner in Vorlesungen und Vorträgen außerordentlich tätig. Im Charakter war er von Bradley durchaus verschieden. Aufgewachsen, wie er sagt, in einer

Umgebung von Geschäftstüchtigkeit und nachbarlicher Gutherzigkeit, auf einem Hof im Norden Englands, blieb er nur kurze Zeit in Oxford und ging dann nach London, wo er sich in sozialer Arbeit betätigte. Er schreibt einen schwülstigen und reizlosen Stil, der indessen vielleicht auf den einfachen Mann Eindruck macht durch seinen gesunden Menschenverstand und seine Vorliebe für das Konkrete. Auch er ging wie Bradley von dem Problem der Wahrnehmung aus und kam zu den gleichen Folgerungen wie dieser in bezug auf die Unwirklichkeit aller einzelnen Gegenstände der Wahrnehmung; aber er suchte Bradleys Ausspruch annehmbarer zu machen, indem er ihn umkehrte und behauptete, daß nicht wir in jedem Augenblick die Wirklichkeit bestimmen, sondern daß die Wirklichkeit oder das Absolute uns bestimmt. So sucht er über die Schwierigkeit hinwegzukommen, die man in Bradleys Idealismus gefühlt hatte, daß der Gegenstand der Erkenntnis anscheinend zu nichts anderem wird als einem Zustand des erkennenden Geistes. Er kommt Hegel viel näher als es Bradley tat; während er die Dialektik der Geschichte ablehnt, erkennt er eine Art von Dialektik der Denkformen an. Er hatte selbst botanische und zoologische Interessen und untersuchte tatsächlich die Formen der Schlußfolgerung, nicht im leeren Raum, wie Bradley es getan hatte, sondern in bezug auf die wirkliche Verfahrungsweise der empirischen Wissenschaften. Leider hatte er noch weniger Verständnis für die Mathematik als Bradley, und zweifellos irrt er darin, daß er die reihenbildende Relationsweise, auf welcher die meisten mathematischen Schlüsse beruhen, so behandelt, als sei sie im Grunde dieselbe wie die gattungbildende Relationsweise der empirischen Wissenschaften. Der Untertitel seines großen Buches über Logik: »Die Morphologie der Erkenntnis« ist bezeichnend für seine Methode. Er entwickelte die latente Verwandtschaft zwischen dem Hegelschen Idealismus und den Theorien der biologischen Evolution, eine Verwandtschaft, welche in England bis dahin der Beachtung entgangen war. Sie wurde nun von einigen seiner Schüler weiter entwickelt. Dann leistete er vortreffliche Spezialarbeit über die Theorie der Induktion und der Wahrscheinlichkeit, insbesondere in seinem Buch: »Implikation und Kettenschlüsse«, sowie über die Beziehungen zwischen Psychologie und Politik: »Die philosophische Lehre vom Staat« — ein Buch, welches bei dem orthodoxen Individualismus der englischen Liberalen großen Anstoß erregte, und über welches während des Krieges die törichtesten Dinge gesagt und geschrieben worden sind. Er konnte indessen nicht durch opportunistische Zugeständnisse über die Grundschwäche seines Systems hinwegkommen, nämlich daß es keine ausreichende Erklärung der Individualität oder

der Gültigkeit von Werturteilen geben konnte. Er scheint sich dieser Schwäche selbst bewußt zu sein, denn er veröffentlichte unmittelbar vor dem Krieg zwei umfangreiche Bücher mit dem Titel: »Das Prinzip der Individualität und des Werts«, und »Wert und Bestimmung des Individuums«, von welchen indessen keines meiner Meinung die Lösung dieser Probleme weiterführt.

Nach Bosanquet verdunstet die Oxforder Tradition in eine Wolke von unklaren und wortreichen Idealisten, von denen jeder, um originell zu sein, irgendeine kleine Veränderung an dem System anzubringen wünscht, von denen einige sogar den Namen Idealisten ablehnen, die aber alle grundsätzlich auf Bosanquet bauen. Von ihnen stammt die große Masse der heutigen englischen Philosophie. Allerdings haben einige unter ihnen, insbesondere die, welche Bosanquet in seinem Interesse für die empirische Wissenschaft gefolgt sind, manche vorzügliche Spezialarbeit geleistet, so L. T. Hobhouse, der, anfangs ein evolutionärer Positivist, allmählich durch das Studium der vergleichenden Anthropologie und Tierpsychologie zu einer Anschauung gelangte, welche im Allgemeinen die von Bosanquet ist; und Lord Haldane, welcher alle Hilfsmittel eines sehr gelehrten und wirklich umfassenden Verstandes auf die Methodologie der Naturwissenschaften angewendet hat. Beide Männer durchbrechen den engen Kreis der rein erkenntnistheoretischen Debatte, aber sie bauen auf den gleichen grundlegenden Voraussetzungen wie Bosanquet und Bradley. Sie besitzen keine Theorie der Individualität der einzelnen geistigen Wesen, oder der Beziehung der Geschichte zu ihrem zeitlosen Absoluten. Hierin scheinen sie hinter Hegel zurückzubleiben, der sich wenigstens eine Theorie gebildet hatte, wenngleich eine falsche.

Durch diesen üppigen Nachwuchs von kleineren Geistern wurde die »Oxforder Tradition« des absoluten Idealismus in erstaunlichem Grad, wenigstens in Oxford, zu einer Art orthodoxer Religion; und es wurde allgemein angenommen, daß keiner, der sich nicht zu ihr bekannte, die geringste Aussicht hatte, gut durchs Examen zu kommen, oder zu philosophischen Lehrposten berufen zu werden. Zum Beispiel erwähnt ein bekannter Oxforder Professor, einer der Mitarbeiter in der »Zeitgenössischen Britischen Philosophie« als etwas, das von selbst einleuchtet: »Jede Philosophie, welche die Idee des Absoluten als unnötig verwirft, hört auf, Philosophie zu sein.« Nur wer diese Haltung der orthodoxen Philosophen erlebt hat, kann den bitter polemischen Ton verstehen, der die Schriften der ketzerischen Schulen färbt, welche kurz vor dem Kriege auftraten. Schon vor dem Kriege führte eine kleine Gruppe, an deren Spitze Prof. Cook Wilson stand, eine heftige Opposition in bezug

auf einzelne Punkte der orthodoxen Lehre über Raum, Zeit und »zirkuläre Schlußfolgerung«[1]) (sie geht auf die aristotelische Lehre zurück, die alle Evidenz auf die unmittelbare Wahrheit einiger Axiome zurückführt). Auch der Pragmatismus trat auf den Plan, in der Gestalt des Doktors F. C. Schiller, eines Mitarbeiters von William James, aber die naive amerikanische Form der Lehre scheint dem englischen gesunden Menschenverstand zu widerstreben; und so ist Dr. Schiller derart beschäftigt, eine endlose Polemik gegen seine Kollegen zu führen, daß er sich noch nicht damit abgegeben hat, im einzelnen und systematisch eine voluntaristische Philosophie auszuarbeiten.

Aber die wirklich Neues schaffende Abkehr vom absoluten Idealismus begann in Cambridge, wo sie durch Lokalpatriotismus und die Verschiedenheit der geistigen Atmosphäre begünstigt wurde. Hier hatte die Philosophie Mr. Bradleys auf zwei im tiefsten Grunde verschiedene Männer, Dr. G. E. Moore und Mr. Bertrand Russell eine bedeutende Wirkung ausgeübt. Ueber diese beiden Männer ist es sehr schwer, etwas durchaus Zutreffendes zu sagen, weil, nach Dr. Broads geistreichem Ausspruch: »Wie wir alle wissen, Mr. Russell alle paar Jahre ein anderes System der Philosophie hat, Dr. Moore dagegen überhaupt niemals eins aufstellt.« Dr. Moore hat in der Tat mit Ausnahme von ein paar leichten Essais nur ein einziges Buch geschrieben — über Ethik. Es ist ein sehr bedeutendes und geistreiches Buch, das sicherlich nicht die Aufmerksamkeit erhalten hat, die es verdient; aber es ermöglicht uns kaum, Schlüsse auf seine allgemeine Weltanschauung zu ziehen, außer daß er eine Theorie von »organischen« oder »neuentstehenden« Werten entwickelt, welche die späteren Werke von Dr. Broad und Prof. Alexander beeinflußt haben mag. Anscheinend hatte er kein besonderes Interesse für Mathematik noch Physik, noch irgendein Gebiet des praktischen Lebens. Er verabscheut ebenso einen künstlerischen Stil wie eine wissenschaftliche »Zeichensprache«, in seinen Schriften. Und dennoch betrachten alle Philosophen von Cambridge ihn als die herrschende philosophische Persönlichkeit und als den Schöpfer der Cambridger Richtung, soweit man von einer solchen reden kann — eine Einschätzung, die für einen Außenstehenden schwer verständlich ist, aber die vielleicht eines Tages durch nachgelassene Werke vor der Welt gerechtfertigt sein wird. Mr. Bertrand Russell ist ihm so unähnlich wie nur möglich. Er hat einen

1) Unter dieser Bezeichnung »circular inference« wird von der Richtung Bradleys nicht ein logischer Zirkelschluß verstanden, sondern die Art Beweisführung, in der die Prämissen zunächst als hypothetisch angenommen und allmählich durch die Kohärenz der von ihnen abgeleiteten Schlüsse bestätigt werden.

kühn spekulativen Geist und eine überfließende Feder, und stellt eine sehr seltene Kombination dar von Mathematiker und politischem Journalisten, der sein Publikum abwechselnd entzückt und verwirrt. Seine populären Bücher, wie die über China, über die Erziehung des Kleinkindes, über die Religion des freien Mannes, und »Ikarus, oder die Zukunft der Naturwissenschaft«, haben ihn fast zu dem einzigen Philosophen gemacht, dessen Name außerhalb der Fachkreise bekannt ist. (Allerdings hat vielleicht seine Universität zu diesem Erfolge beigetragen, indem sie ihn wegen seiner mutig pazifistischen Haltung während des Krieges ausstieß.) Im praktischen Leben wie in der Philosophie ist er ein großer Bilderstürmer, aber er reißt nicht nur nieder, er hat Freude daran, neue Götterbilder aufzurichten, in der Hoffnung, daß sie die alten ersetzen mögen. Er ist ein skeptischer Rationalist oder ein rationalistischer Skeptiker. Er rennt an gegen die traditionellen Trugbilder in der englischen Politik, Religion und Erziehung, und entwirft mögliche politische Systeme und Religionen, welche an ihre Stelle treten könnten. Er hat all die großen Vorzüge und Nachteile eines unhistorischen Geistes. Aber in anderen Hinsichten muß David Hume, der, wie er sagt, das Vorbild seiner Jugend war, ihm sehr ähnlich gewesen sein, nur muß man zu Humes Empirismus und Skeptizismus einen wirklichen Eifer für die Verbesserung der Welt hinzufügen, den Hume wohl nicht besessen hat. Ebenso wie Hume schreibt er seine populären Bücher in einem höchst anziehenden, klaren und humorvollen Stil, bei dem man den Verdacht der Ironie selten ganz los wird. Seine Fachschriften andererseits sind in der eigentümlichen, halbmathematischen Sprache geschrieben, die er und Dr. Whitehead sich erdacht haben, und gelten selbst bei Mathematikern für schwer verständlich. (Der Schreiber dieses muß offen eingestehen, daß er nicht einmal versucht hat, die »Principia Mathematica« zu lesen, obgleich er einmal glaubte, die »Einführung in die mathematische Philosophie« zu verstehen.) Aber selbst die bedeutendsten rein metaphysischen Werke Russells: »Unsere Erkenntnis der Außenwelt«, »Mystizismus und Logik« und »Die Analyse des Geistes«, sind teilweise in »logistischer« Sprache abgefaßt. Russell war zuerst ein reiner Mathematiker, der, wie er selbst sagt, eine streng empirische Philosophie, wie die Humes, gern anerkannt hätte, der aber damals nicht einsah, wie sie mit den Wahrheiten der Mathematik in Einklang gebracht werden könnte. Die Mathematik erfordert anscheinend, daß man die Existenz von Punkten und Momenten setzt, während die physischen Dinge eine endliche Ausdehnung haben. Er sagt, die Integral- und Differentialrechnung, wie sie ihm beigebracht wurde, schien ihm aus einer Masse von

Sophismen zu bestehen. Die Arbeiten Freges regten bei ihm Methoden an, die imaginären Begriffe, mit welchen die Arithmetik arbeitet, durch endliche Größen auszudrücken. Er und später sein Mitarbeiter Whitehead führten die Methoden von Frege noch radikaler durch und wendeten sie insbesondere noch auf die Geometrie an, wo er versuchte — und, wie er meint, mit Erfolg — solche geometrischen Begriffe, wie Linien und Punkte, durch Klassen und Reihen von endlichen Flächen und Längen auszudrücken. Er sagt, er habe sich immer beim Philosophieren vor allem vom Grundsatz leiten lassen, den man Ockhams Rasiermesser nennt: Entia non sunt multiplicanda praeter necesitatem (Man soll nicht mehr Wesen annehmen als notwendig). Wenn seine Definitionen Mathematiker instand setzten, ihre Kunst auszuüben, ohne in logische Widersprüche zu geraten, so hätten sie den gewöhnlichen Definitionen gegenüber den Vorzug, uns vor der Notwendigkeit der Annahme eines ganzen Heeres imaginärer Wesenheiten zu bewahren. Es wird unter mathematischen Fachleuten darüber gestritten, ob er dieses rein *mathematische* Problem bewältigt hat oder nicht; aber wenigstens scheint nichts grundsätzliches dagegen zu stehen, daß es gelingen könnte [1]).

Die Umbildung der geometrischen Methode schloß noch keinerlei eigentlich *philosophische* Behauptung über die Dinge ein. Es scheint der berüchtigte Artikel von Moore gewesen zu sein, der im Jahre 1903 veröffentlicht wurde, und der Lärm, der sich darüber erhob, was Russells Denken auf eigentlich metaphisische Fragen lenkte [2]). Dieser Artikel, mit einer gewissen Frechheit »Die Widerlegung des Idealismus« betitelt, griff die orthodoxen Idealisten mit großer Heftigkeit an, und obgleich späterhin von Moore selbst zugegeben wurde, daß die Argumente seines Artikels nicht stichhaltig waren und ebenso, daß die angegriffenen Anschauungen faktisch von niemandem vertreten wurden, erregte er sehr große Aufmerksamkeit und gab Anlaß zu unzähligen Debatten. Von dieser Zeit an begann Russell die metaphysischen Grundlagen seines logistischen Instruments herauszuarbeiten. Tatsächlich versuchte er ein System des metaphysischen Atomismus aus dem logischen Atomismus seiner Mathematik zu entwickeln. Das Problem der Wahrnehmung anpackend, wo Bradley es liegen gelassen hatte, und von Meinong beeinflußt, zergliederte er das in der Wahrnehmung Gegebene, nicht in »Das« und »Was« wie Bradley, sondern in den erkenntnistheoretischen Gegenstand,

1) Dieses für sie charakteristische Verfahren nennen Russell und Whitehead: »The method of Extensive Abstraction«.

2) In seinen früheren Schriften bekannte er sich zum Realismus Bradleys und Bosanquets.

der unmittelbar gegeben wird, und den ontologischen Gegenstand, der angenommen oder erschlossen wird. (Diese Ausdrücke stammen nicht von Russell, ich entnehme sie, der Verständlichkeit wegen, dem Dr. Broad.) In der reinen Wahrnehmung ist der erkenntnistheoretische Gegenstand zusammengesetzt aus »Sinnesdaten« (bloß Empfundenes), worunter er ursprünglich das vorzustellen scheint, was für Hume die kleinsten endlichen Einheiten von Farbe, Geräusch und Rauheit sind. (Jüngst hat er den absoluten Raum und die absolute Zeit aufgegeben, und spricht von diesen letzten Atomen als »Ereignissen«.) Er faßt sie auf als die letzten erkenntnistheoretischen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben sind, wendet seine logistische Methode auf sie an und versucht zu zeigen, daß der Glaube des gesunden Menschenverstandes und der Physik an jene Art von ontologischen Gegenständen oder »Dingen« gerade so entbehrlich ist, wie es für die reine Mathematik entbehrlich war, an ihre Punkte und Momente zu glauben, da diese »Dinge« durch einen komplizierten mathematischen Aufbau jener atomistischen Sinnesdaten und ihrer Beziehungen ersetzt werden können, der den Zweck grade so gut erfüllt. Durch einen mathematischen Kunstgriff wird ein physikalischer Gegenstand definiert als eine »Klasse«[1]) aller tatsächlichen und möglichen »Perspektiven«, unter denen er für jeden tatsächlichen und möglichen Beobachter erscheinen könnte, wobei jede Perspektive aus einer Reihe von Klassen der letzten Existenzeinheiten, der Sinnesdaten, besteht. Jede Person hat eine »Privatwelt«, die sich durch Klassen von Perspektiven angemessen ausdrücken läßt, während die physische Welt sich als eine Klasse aller wirklichen und möglichen Privatwelten darstellt. Zeit und Raum definiert er als je eine Klasse von Ereignisreihen derart, daß die Beziehungen zwischen den Ereignissen gewisse rein mathematische Eigenschaften wie Kontinuierlichkeit usw. haben. So gelingt es ihm, die bis dahin für einzigartig gehaltenen zeitlichen und räumlichen Beziehungen in abstrakt-logische Beziehungen zu verwandeln. Manche, die diesem gewaltigen Apparat skeptisch gegenüberstehen, wenden ein, daß seine Definitionen sich im Kreise bewegen, daß er nur dadurch imstande sei, ein Ding durch tatsächliche Sinnesdaten plus möglichen Sinnesdaten auszudrücken, daß er stillschweigend die Existenz des Dinges in seinen Definitionen voraussetzt; das gleiche treffe zu für

---

1) Bertrand Russell benutzt das Wort »Klasse« zur Bezeichnung eines bloßen Aggregats von Dingen, die willkürlich zusammengruppiert sind, ohne daß sie inhaltlich irgendwelche Verwandtschaft haben.

seine Definitionen der zeitlichen und räumlichen Beziehungen. Ich neige zu der Ansicht, daß dieser Vorwurf oft berechtigt ist, obgleich nicht so oft, wie seine Kritiker meinen. Mir scheint allerdings, daß seine Aufgabe auf philosophischem Gebiet nicht ganz die gleiche ist, wie auf dem der reinen Mathematik. Da hat er nur zu beweisen, daß sich mit seinen Definitionen ebensogut arbeiten läßt als mit den alten, die von fiktiven Wesenheiten Gebrauch machen; dort sollte er den Ursprung und die Art des Irrtums erklären, in den der gemeine Menschenverstand und die Physik verfällt, wenn sie derartigen Gegenständen, wie sie sie tatsächlich annehmen, wirkliche Existenz zuschreiben. Das versucht er durch eine Theorie, welche den »Glauben« als eine besondere, die gleichen atomistischen Sinnesdaten verknüpfende Art von Beziehung erklärt. Im Falle des Irrtums tritt ein »Glaube« an Stelle der wirklichen Beziehung zwischen den Daten. Seine Behandlung der geistigen Phänomene ist noch seltsamer und schwerer verständlich, als seine Behandlung der physikalischen Dinge. Bis zu seinem letzten Buch: »Der Analyse des Geistes«, schien er einen Geist oder Verstand vorauszusetzen, welcher handelte und namentlich Beziehungen schuf — also einen regelrechten Dualismus zwischen dem Geist und den atomistischen Sinnesdaten. Jetzt ist er der Meinung, daß der Geist aus denjenigen Sinnesdaten [1]) und Vorstellungsbildern besteht, die (wie wir es normalerweise ausdrücken würden), er wahrnimmt, die in gewisser besonderer Weise in Beziehung zueinander stehen. Gefühl und Glauben sind nur besondere (mathematische) Beziehungsarten zwischen den Sinnesdaten. Danach könnte man sein System als einen neutralistischen Monismus ansprechen, vom Standpunkt des psychophysischen Problems aus, und dadurch würde es ästhetisch mehr befriedigen. Aber mit dieser Hypothese hat er es sich sehr erschwert, Gefühle und selbst Meinungen durch diese neutralen Sinnesdaten und ihre Beziehungen auszudrücken; und er scheut nicht vor dem Eingeständnis zurück, daß sich sehr seltsame Folgerungen aus seiner Theorie ergeben. Sie stürzt alle üblichen Vorstellungen von Orientierung im Raum und von subjektiver und objektiver Veränderung. Sein ganzes System beruht jedenfalls auf einer äußerst gründlichen Erforschung der verschiedenen möglichen Arten von logischer Beziehung, und mir scheint sein großes Verdienst um die Philosophie darin zu bestehen, daß er die Philosophen vertraut gemacht hat mit gewissen Unterscheidungen zwischen dem »multiplen«, dem »transitiven«, dem »asymmetrischen« Typus und anderen Typen der Beziehung, die ihnen bisher niemals auf-

1) »Sinnesdaten« in bewußtem Gegensatz zu Mach.

gefallen waren. Er ist der Meinung, daß alle idealistischen Formen der Philosophie aus einer Verwechselung der Subjekt- und Attributbeziehung (der Inhärenz) mit andersartigen Beziehungen entstehen. Auf dieser Verwechselung beruht ebenfalls seiner Meinung nach die Forderung des gemeinen Menschenverstandes nach individuellen Dingen und individuellen Personen. Seine Ueberzeugung von dem irreführenden Charakter der Sprache wird von Manchen geteilt werden, die indessen glauben mögen, daß die Art von Zeichensprache, die er gebraucht, ihre besonderen Gefahren habe. In seinem jüngsten Werk lehnt er es ab, die alte Streitfrage über die Beziehungsweise der Beziehungen zu den Gliedern, welche sie in Beziehung setzen, zu diskutieren, indem er einfach sagt, daß Beziehungen »sind« in einem anderen Sinne als der, in welchem Glieder »sind«, so daß alle Behauptungen, die man über die Frage machen könnte, ob die Glieder sich aus den Beziehungen zusammensetzten (whether Relations are constitutive or not) oder nicht, jeglichen Sinns ermangeln. Indessen zieht er es vor, seine letzten atomistischen Existenzeinheiten und ihre Beziehungen bloß als Faktoren anzusehen, aus denen »Tatsachen« bestehen, deren Geschehen das Grundlegendste ist, das wir wissen. Was Universalien anbetrifft, so sind wir berechtigt, ihn im Hinblick auf seine Auffassung der Klassen und Reihen als einen radikalen Nominalisten zu bezeichnen. Er gibt uns kurz gesagt einen interessanten Versuch, ein modernes System der Philosophie aufzubauen, das im Grunde den Gedankengängen des Demokritus folgt — oder vielmehr eine Anzahl von interessanten Versuchen, denn er glaubt an eine stückweise ausgearbeitete Philosophie, und jeder neue Versuch den er macht, sein System zu verallgemeinern und zusammenzufassen, erscheint uns wie ein Knochen, den er seinen Kritikern zuwirft, und den er selbst nicht ganz ernst genommen wissen will.

Sein Mitarbeiter, Dr. A. M. Whitehead, hat m. E. auch seinen selbständigen Arbeiten eine der späteren Russellschen so sehr ähnliche Philosophie entwickelt, daß ich glaube, auf deren nähere Schilderung verzichten zu müssen. Er baut seine Welt aus atomischen »ausgedehnten« »Ereignissen« kraft des gleichen »Prinzips der Ausdehnungsabstraktion« auf. Er hat aber jüngst ein ganz eigentümliches Buch veröffentlicht, das großenteils aus Aphorismen meist über Gott und Geschichte besteht, in welchen ich keinerlei Zusammenhang zu finden vermochte.

Unter den Philosophen von Cambridge ist eine eindrucksvolle und einsame Persönlichkeit, die keine Schule macht und in keine Richtung hineinpaßt. Ist es das Vorurteil des Historikers, das zu dem Glauben

führt, die Charaktere der Philosophen wiederholten sich? Oder haben wir es mit einer Tatsache zu tun, die auf einer Seelenwanderung im Urgrund der Dinge beruht? In jedem Fall, ob er es zugeben würde oder nicht, Dr. McTaggart ist der moderne Spinoza — nicht so sehr wegen seiner Lehre im einzelnen[1]), als in dem Gesamtcharakter seiner Philosophie und seines Geistes. Er wird gewöhnlich unter die »britischen Idealisten« eingereiht, aber er hat nicht das geringste mit Bosanquet und seinen Nachfolgern gemein. Für Erkenntnistheorie interessiert er sich durchaus nicht, und vermeidet gleicherweise das Mystische und das Historische. Kurz er ist eine Ausnahme unter allen Verallgemeinerungen, die man über britische Philosophen formulieren könnte. Er hat ein vollständiges, außerordentlich originelles und ungeheuer kompliziertes System, welches er in einer eintönigen Schreibweise entwickelt, ohne im geringsten das Zugeständnis an seine Leser zu machen, es interessant oder für sie verständlich auszudrücken. Ich bin nicht imstande zu sagen[2]), was ihn auf diese Gedankengänge geführt hat und welche Erfahrungsgebiete ihn am meisten beschäftigt haben. Sein System scheint in der Luft zu schweben, und alle Berufung auf Tatsächliches und jedes konkrete Beispiel zu verschmähen; freilich ist es wahr, daß bisher nur die erste Hälfte desselben, die er als rein apriorisch betrachtet, vollständig veröffentlicht worden ist. Sein Tod im vergangenen Jahr ist ein großer Verlust für die Philosophie, aber wenigstens kann man hoffen, daß es möglich sein wird, die andere Hälfte seines Werks als Veröffentlichung aus dem Nachlaß früher zu erhalten. Er ist ein einzigartiges Beispiel eines Philosophen, der zu den Schlußfolgerungen des extremen Idealismus — daß nur geistige Wesen existieren, daß Zeit und Raum unwirklich sind und so weiter — durch eine angeblich apriorische Deduktion von zwei Prämissen, die er als unmittelbar evident ansieht, mit Hilfe einer ungewöhnlichen Art mathematischer Logik gelangt. Die einzigen zwei »empirischen« Prämissen, die er zuläßt, sind: »Etwas existiert« und »Das, was existiert, ist differenziert«, d. h. alles wird abgeleitet von der Voraussetzung aus, daß eine Anzahl von Substanzen besteht, von denen keine einfach ist. Das schließt für ihn ein, daß jede unendlich viele Teile hat, die auf unendlich mannigfaltige Weise gruppiert sind. Von der Natur der mathematischen Unendlichkeit ausgehend, und unter der Annahme, daß die einzelnen Substanzen sich zu einer Art von Hierarchie aufbauen, behauptet er ableiten zu können, daß die Substanzen nur dann eine wahre Unendlich-

---

1) Denn er ist eigentlich als Pluralist zu bezeichnen.

2) Außer daß er sich eingehend mit der Logik Hegels beschäftigt hat.

keit von Teilen besitzen würden, wenn die übergeordneten Totalitäten (Sets of Parts) der Teile einer Substanz in der unendlichen Hierarchie der Substanzen zu den untergeordneten Totalitäten in einer ganz besonderen Beziehung ständen, welche er »Determinierende Korrespondenz« nennt (Determining Correspondence). Aber von allen Arten von Substanzen, die wir kennen (hier scheint die strenge Apriorität seines Systems ein wenig nachzulassen), haben geistige Wesen allein zu ihren Teilen diese Beziehung der determinierenden Korrespondenz. Daher haben nur geistige Wesen Existenz. Alles was sich in der Welt ereignet, ist Wahrnehmung eines Geistes durch einen Geist; oder vielmehr, wie er es auch ausdrückt, besteht aus der Liebe eines Geistes zu einem Geiste, denn er behauptet, daß die Wahrnehmung in Wirklichkeit Liebe, Verehrung, Wohlwollen oder Zustimmungsgefühl ist, entsprechend dem Grad ihrer Unmittelbarkeit. (Dieses ist vielleicht der erstaunlichste Teil seines Systems.) Er sucht nachzuweisen, daß die Zeit — da alle Urteile über zeitliche Beziehungen notwendigerweise widersprechende Urteile hervorrufen — unwirklich ist, und nur eine Erscheinungsform der Beziehungen der Substanzen zu ihren Teilen in einer sogenannten »Inklusionsserie« — d. h. einer Reihe, deren Glieder ineinander übergehen. Aller Schein und aller Irrtum sind auf Wahrnehmungsfehler zurückzuführen; alle Wahrnehmungsfehler auf die Zeit. Dank der besonderen Natur der Inklusionsserie wird ein Zustand ungemischten Guts, der in Wirklichkeit zeitlos ist, aber sub specie temporis sich als Zukunft darstellt, einmal jedem Geist zuteil. Warum das Wesen der Inklusionsserie, die durch Wahrnehmungsfehler als Zeitserie aufgefaßt, und so zur Quelle alles Irrtums wird, überhaupt in dieser Weise falsch wahrgenommen werden muß, wird nicht erklärt; vermutlich ist es eine letzte Tatsache.

Man kann sich dem Gefühl nicht entziehen, daß Pascals Bemerkung »mich erschreckt das Schweigen dieser unendlichen Räume« auf die unendlichen Räume von Dr. McTaggarts System passen könnte, und man sich nicht wundern dürfe, daß der Philosoph selbst ernstlich an Platzfurcht gelitten hat. Aber so sorgfältig ist sein System durchgedacht, daß nahezu alle Philosophen, die sich damit beschäftigt haben, zu dem Eingeständnis gezwungen waren: bei allem Mißtrauen gegen Dr. McTaggarts Schlußfolgerungen könnten sie keine Lücken in der Beweisführung finden, durch welche er zu ihnen gelangt. Es wird allerdings manche geben, die die zweite seiner beiden Prämissen, die unvermeidliche Komplexität der Substanzen, in dem Sinne, in welchem er das Wort versteht, nicht anerkennen würden. Wenn aber die Philosophie, wie ein anderer englischer Philosoph, Mr. Joseph, gesagt hat,

»ein ungewöhnlich ausdauernder Versuch ist, klar zu denken«, dann sollte Dr. McTaggart eine hohe Stellung unter den englischen Philosophen einnehmen.

Schließlich komme ich zu zwei Philosophen, die, obwohl sie überrascht sein würden, sich zusammengenannt zu sehen, m. E. einen ganz bestimmten Typus der Philosophie vertreten, der vielleicht im heutigen England der fruchtbarste ist. Das sind die Professoren Broad und Alexander. Ihre Philosophie läßt sich als eine »Theorie der typischen Evolutionsstufen« bezeichnen. Ihr großes Verdienst ist, wie mir scheint, daß sie den Versuch machen, eine vorurteilsfreie Darstellung von den verschiedenen Typen von Wesen zu geben, die sich im Universum finden, und dann, ohne Verwischung der Unterschiede, zu prüfen, ob und von welchen Gesichtspunkten wir zu einer zusammenfassenden Anschauung gelangen können. Alexander sagt einmal, der Zweck der Philosophie sei, »ein Inventar der verschiedenen Wesenheiten des Universums zu machen, als ob der Philosoph einen Katalog eines Museums aufstellte«, und Prof. Broad würde wahrscheinlich dieser Anschauung beitreten. Sie gehen nicht von einer Voraussetzung aus, daß alles etwa Geist oder Atom ist; und sodann interessiert sie in erster Linie die Ontologie, — nicht ausschließlich die Erkenntnistheorie oder die Logik, wie die anderen englischen Philosophen. Die Art, wie sie ihre Lehre entwickeln, ist sehr verschieden, aber das rührt vielleicht davon her, daß Prof. Alexander seine ganze Philosophie auf einmal herausgebracht hat, in einem sehr langen und umfassenden Buch, der reifen Frucht eines langen Lebens, wogegen Prof. Broad noch jung und vorsichtig ist und nacheinander von verschiedenen Seiten die Bausteine seiner Philosophie zusammenträgt. Es ist nur billig anzunehmen, daß Prof. Broads Anschauungen noch nicht ihre letzte systematische Form erlangt haben, und daß die Welt noch keineswegs alles gehört hat, was er zu sagen hat. Prof. Broads Arbeit ist größtenteils kritisch und klärend gewesen, die Prof. Alexanders ist kühner in der Spekulation und versucht ein ganzes Weltbild zu entwerfen. Beide sind in erster Linie, aber nicht ausschließlich, für die Naturwissenschaft interessiert. Alexander ist ein Oxforder und Broad hat die Schulung von Cambridge; und vielleicht sollte man anmerken, daß keiner von beiden in seiner eigenen Universität so geachtet wird, wie sie es verdient haben.

Prof. Broad unterscheidet sich von den anderen Philosophen von Cambridge durch sein Verschmähen ihrer bizarren mathematischen Ausdrucksweise und seine wunderbar klare und anziehende Schreibart. Von den Cambridger Philosophen scheint W. E. Johnson am meisten Ein-

fluß auf ihn gehabt zu haben, ein wenig bekannter mathematischer Logiker, der ungleich den anderen ein Interesse an den Naturwissenschaften zeigte, sowie an den Problemen der Induktion und der Kausalität, die für sie grundlegend sind. Johnson leistete für den Begriff der Qualität die Pionierarbeit, die Russell für den Begriff der Relation vollbrachte; durch die Erfindung moderner wissenschaftlicher Terminologie für die zerrütteten Begriffe von Substanz und Attribut ermöglichte er die Arbeiten von Broad und Alexander. (Johnson hat nur ein Buch veröffentlicht, die »Logik« — ein bedeutendes Buch, das indessen lang und schwer verständlich ist.)

Broad, wie fast jeder sonst in England, ging von dem Problem der Wahrnehmung aus — sein erstes Buch führt den Namen »Wahrnehmung, Physik und Wirklichkeit« —, aber er blieb dort nicht stecken. Er übernahm von Moore, Russell und Whitehead die »Sinnesdatentheorie« der Wahrnehmung — daß die unmittelbarsten und am gewissesten erkannten Gegenstände unserer Erfahrung kleine atomische Einheiten von Ton, von Farbe, von Rauheit usw. sind, von bestimmter endlicher Ausdehnung und mit einem selbständigen Dasein. Da er indessen in erster Linie für die Naturwissenschaften interessiert war, so begann er sich mit den Problemen zu beschäftigen, die die anderen Cambridger Philosophen ziemlich vernachlässigt hatten, nämlich: wie die Naturwissenschaft dazu gekommen ist, an die Existenz von Gegenständen mit zugehörigen physikalischen und chemischen Eigenschaften zu glauben; in welcher Beziehung diese Gegenstände zu dem Raume stehen, in dem sie nach der Annahme wirken; wie sich objektive und subjektive Veränderungen unterscheiden, und welche Rolle die reine Bewegung gegenüber den anderen Arten von Veränderungen spielt, deren Vorhandensein die Naturwissenschaft annimmt. Er kam bald zu dem Ergebnis, daß der Schluß von solchen atomischen Sinnesdaten auf das Dasein physischer Gegenstände äußerst gewagt sein würde, daß es in der Tat grotesk ist, unseren Glauben an physische Gegenstände als durch einen logischen Schluß begründet zu betrachten, daß die Hume-Russellsche Auffassung, daß Kausalität nur in der Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge besteht, eine ganz inadäquate Basis für die Induktionsschlüsse ist, welche die Naturwissenschaft täglich über die physische Welt macht; und daß diese Wissenschaft nötig hat, an eine Mehrheit von verschiedenen Stoffen zu glauben, welche sich niemals auf bloße Verschiedenheit der Form, die ein Stoff angenommen haben möchte, zurückführen lassen. Ohne jemals förmlich die Sinnesdatentheorie der Wahrnehmung aufzugeben, vertritt er die Meinung, daß die Welt nicht so erfahren werden

könnte, wie wir sie erfahren, noch von der Naturwissenschaft so bearbeitet werden könnte, wie es geschieht, wenn wir nicht die ganze Zeit gewisse Postulate machten, um die Sinnesdaten zu ergänzen. Wenn wir mit Ueberlegung diese Postulate zu formulieren versuchen, können wir sie nur durch Sätze ausdrücken wie etwa: »Jedes Sinnesdatum ist die Erscheinung eines physischen Gegenstandes«, »Jede Veränderung hat eine Ursache«, die nicht im geringsten unmittelbar evident erscheinen und weder ableitbar von unmittelbar evidenten Sätzen sind, noch aus der Erfahrung erschlossen werden können. Aus den Gruppen der unzusammenhängenden Sinnesdaten, die er für das der Wahrnehmung unmittelbar Gegebene hält, entsteht neu (emerges), in einer Weise, die wir nicht ganz verstehen, der physische Gegenstand, mit dem wir in Fühlung zu sein glauben, der relative Dauer in der Zeit, Ausdehnung im Raum besitzt und mehreren Beobachtern auf einmal zugänglich ist.

Hier haben wir ein Beispiel für seine Lieblingslehre von der Neuentstehung (Emergence), welche für seine Weltanschauung grundlegend ist. Das Wort ist, soviel ich weiß, von Alexander geprägt, obgleich Broad bereits den Gedanken angeregt und als erster dem Wort eine scharf definierte Bedeutung gegeben hatte. Eine »neuentstehende« Qualität ist diejenige Eigenschaft eines Ganzen, die zwar als notwendig bedingt durch die es zusammensetzenden Teile und ihre Beziehungen zueinander anzusehen ist, aber »welche nicht einmal in der Theorie abgeleitet werden kann aus der vollständigsten Kenntnis der Qualitäten der Teile in der Vereinzelung, oder in anderen Ganzen, die nicht diese eine einzigartige Form haben«. Nicht nur ist jedes »Ding«, vom Standpunkt der Psychologen aus, ein aus Sinnesdaten zusammengesetztes Ganzes mit »neuentstandenen« Eigenschaften, er findet Beispiele solcher »Neuentstehung« auch unter den Gegenständen aller Wissenschaften. Die Bewegung eines physischen Körpers kann nur dann als die Resultante der verschiedenen auf seine Teile einwirkenden Kräfte angesehen werden, falls diese Resultante ihrerseits angesehen wird als eine »neuentstehende« Qualität, nicht vorauszusagen aus einer Kenntnis derselben Kräfte, wie sie getrennt voneinander wirken würden, sondern nur durch empirische Verallgemeinerung zu erkennen, aus vielen Beispielen desselben Typus von Körpern, auf welche mehrere Kräfte zu gleicher Zeit einwirken. Das gleiche trifft zu (worauf man, obwohl nicht mit derselben Klarheit, auch schon hingewiesen hat), für alle chemischen Verbindungen. Wir können nicht hoffen, das typische Verhalten von Natrium-Chlorid (Kochsalz) abzuleiten, weder aus einer Kenntnis des Verhaltens von vereinzeltem Natrium und vereinzeltem Chlor, noch aus einer allgemeinen Kenntnis von Na-

triumverbindungen und Chlorverbindungen. Nachdem er dieses Grundgesetz der »Neuentstehung« durch alle Gebiete der Naturwissenschaft verfolgt hat, zeigt er, daß Leben als eine neuentstehende Eigenschaft chemischer Substanzen anzusehen ist, und Geist als eine neuentstehende Eigenschaft lebender Gebilde; daß im Fall von Leben und Geist wir weder nötig haben anzunehmen, daß die Gesetze der niederen Stufen der Natur ihre Gültigkeit verlieren, wenn wir mit lebenden oder geistigen Ganzen zu tun haben, noch einen geheimnisvoll wirkenden Bestandteil zu postulieren, wie es die »Entelechie« von Driesch ist, um das Verhalten der Verbindung zu erklären. Wir nehmen keinen solchen neuen Bestandteil neben den sich physikalisch verhaltenden Partikel an, um das besondere Verhalten einer chemischen Verbindung zu erklären; warum sollen wir es im Falle eines lebenden Organismus tun? Nur weil wir diesen Charakter der Neuentstehung in Verbindung nicht genügend beachten, sind wir geneigt, einen deistischen planenden Geist zu postulieren, der den ersten Organismus zusammenstellt wie eine Uhr aus seinen sich rein physikalisch verhaltenden Teilen.

Dr. Broads Theorie des »Neuentstehungsvitalismus« wird im allgemeinen in England als die Lösung des uralten Streits angesehen zwischen Mechanismus und Vitalismus — Vitalismus im gewöhnlichen Sinne des »Substanzvitalismus«, wie Broad ihn zur Unterscheidung von seiner eigenen Theorie nennt. Hier hat er natürlich eine Grundlage für seine Behauptung der relativen Einheit der Substanzen und Dinge, und für die Erklärung seines Glaubens, daß Verursachung etwas mehr als bloße regelmäßige Aufeinanderfolge b e d e u t e t. Broad sieht in der regelmäßigen Aufeinanderfolge nichts als »ein ziemlich vertrauenswürdiges Zeichen« der Verursachung, die ihm abhängig scheint von der Eigenschaft gewisser Ganzen als Ganzen, ein Vorgang, zu welchem das Gefühl der Anstrengung, das man bei der Verursachung durch den Willen fühlt, eine Analogie bietet [1]).

Seine Naturphilosophie, die er in dem ersten Teil seines Buches »Naturwissenschaftliches Denken« niedergelegt hat, gibt uns zwar einen tiefen Einblick in das Wesen der Naturwissenschaft, behandelt aber vielleicht zu technische Probleme, um in dieser Uebersicht Platz finden zu können. Von allgemeinerem Interesse ist seine Untersuchung der Beziehungen zwischen Geist und Materie in seinem letzten Buch: »Der Geist und seine

---

1) Man könnte seine »Neuentstehung« als ein sehr nüchternes Gegenstück zur »schöpferischen Kraft« Kurt Hildebrandts — mit Betonung des »Nicht-schöpferischen« — bezeichnen.

Stellung in der Natur«. Hier wird er als Ergebnis seiner jüngsten Versuche mit parapsychischen Phänomenen, nachdem er mit Verachtung die Hypothese einer Entelechie als Erklärung der Lebensvorgänge zurückgewiesen hat, dazu getrieben, eine gänzlich unbekannte Wesenheit unter der Bezeichnung »Psychischer Faktor« zu erfinden, um die geistigen Vorgänge zu erklären. Nachdem er mit vernichtender Klarheit die »siebzehn logisch möglichen Theorien« über die Beziehungen von Geist und Materie zueinander aufgezählt hat, um eine nach der anderen auf Grund von empirischer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit zu verwerfen, kommt er zu dem Ergebnis, daß die metaphysische Hypothese, die er »Neuentstehungsmaterialismus« (Emergent Materialism) nennt, am besten wenigstens mit der normalen Erfahrung übereinstimmt. Der Geist würde nach dieser Hypothese »epiphänomenale« (eine Begleiterscheinung des Körperlichen) sein; der Körper kraft seiner Eigenschaft der »Geistigkeit«, insofern und solange sie ihm eigen ist, würde andere Dinge und sich-selbst-als-geistig erkennen können, und man könnte sich vorstellen, daß er als Ganzes eine besondere Art von Kausalität (das Wollen) kraft dieser seiner Geistigkeit besitzt. Eine solche Theorie vermeidet in der Tat das Kindische des alten Epiphänomenalismus der Materialisten des neunzehnten Jahrhunderts[1]; sie ist in der Tat etwas ähnliches wie die Pythagoreische Lehre von der Seele als eine *ἁρμονία*, eine rhythmisch-harmonische Ordnung des Körpers; die einzige Frage ist, ob sie nicht denselben Gegengründen erliegt, die Platon im Phädon gegen diese pythagoreische Anschauung ins Feld führt. Wir fühlen in der Tat zu Zeiten und beobachten bei anderen Menschen eine Art von Gegensätzlichkeit zwischen Seele und Körper, wobei der Körper nur ein unvollkommenes Werkzeug für die Absichten einer Seele zu sein scheint, die fühlt, daß sie eine andere Wirklichkeit hat als ihr Körper. Allerdings ist Prof. Broad genötigt, widerwillig anzuerkennen, daß er nicht einsieht, wie eine solche materialistische Lehre, die er sonst gerne aufrechterhalten würde, in Uebereinstimmung gebracht werden kann mit den wohl bekannten Tatsachen der Telepathie, der Persönlichkeitsspaltung, des scheinbaren Verkehrs mit Geistern, mit welchen er sich in letzter Zeit beschäftigt hat. Es widerstrebt ihm aufs äußerste anzunehmen, daß etwas wie ein Geist im gewöhnlichen Sinne imstande wäre, getrennt vom Körper zu existieren, oder anders als durch ihn zu handeln; aber er geht doch so weit, das Dasein eines »psychischen Faktors« zu postulieren,

---

1) Dieser Epiphänomenalismus, dessen Hauptvertreter Huxley war, behauptet, der Geist sei Begleiterscheinung des Körperlichen, er erkennt weder, noch ist er kausal tätig.

der über die materiellen Bestandteile eines Organismus hinaus notwendig ist, wenn in diesem Organismus die Eigenschaft der Geistigkeit »neuentstehen« soll. Dieser könnte imstande sein, noch eine Zeitlang nach der Auflösung des Organismus zu existieren und sich mit anderen Organismen zu vereinigen, um eine neue Verbindung zu bilden; dies finde statt, meint Broad, in den Fällen der Mediumschaft, der Besessenheit, und vielleicht ermöglicht es uns sogar, eine Ausdeutung der normalen Erscheinung der Erblichkeit geistiger Eigenschaft. Er hofft, daß durch die größere Fülle der Versuche mit Geistermaterialisation auch dieser Faktor sich als in gewissem Sinne auch materiell herausstellen werde. Jedoch gibt er zu, daß bisher die materiellen Phänomene der spiritistischen Versuche nicht annähernd so gut bezeugt sind, wie die rein geistigen Phänomene. Dr. Broad ist hier von seiner sonstigen äußersten Vorsicht abgewichen und hat eine kühn spekulative und anregende Hypothese gegeben. Dagegen ist seine Untersuchung der parapsychischen Phänomene im allgemeinen, des Begriffs des Unbewußten, der Behauptungen des »Behaviorism« (der amerikanischen Lehre, daß jedes Seelische ein Verhalten des Körpers ist), ein Meisterstück kühner und gründlicher Analyse.

Ganz anders entwickelt Prof. Alexander seine Lehre. Er stellt Ideen, die in mancher Hinsicht denen von Broad gleichen, in einem System großen Maßstabs dar. Statt Raum und Zeit als Relationsarten materieller Dinge zu erklären, wie es Broad und die Cambridger Philosophen tun, beginnt Alexander mit einer Behauptung, die an einen der alten jonischen Philosophen gemahnt, nämlich: Alles was existiert, besteht aus einem Grundstoff, »Raumzeit«. Seiner Anschauung nach besteht die Raumzeit aus der reinen Bewegung geometrischer Punkte, und er definiert sehr scharfsinnig, in welcher Hinsicht sie als kontinuierlich oder als diskontinuierlich anzusehen ist. In gewissen Regionen dieser Raumzeit bilden die reinen Bewegungen »Wirbel«, wie er sie nennt, in welchen die verschiedenen Arten von Qualitäten »neuentstehen« — erst die rein mechanische Qualität der Trägheit, dann die sogenannten sekundären und physikalischen Qualitäten der Farbe, Temperatur usw., dann die chemischen Eigenschaften, dann die vitalen Eigenschaften, dann die geistigen oder persönlichen Eigenschaften. Diese alle hängen von den grundliegenden Konfigurationen der Raumzeit ab, sind aber grundsätzlich aus einer Kenntnis dieser Konfigurationen nicht vorauszusagen und »entstehen neu« nur in der oben skizzierten Hierarchie (d. h., nichts, das mechanische Qualitäten hat, kann chemische Eigenschaften haben usw., wohl aber kann es Dinge geben, die mechanische Qualitäten ohne chemische haben);

sie sind »Neuentstehungen« (emergent) in annähernd demselben Sinne, in dem Broad die Bezeichnung gebraucht. Darüber hinaus gibt es »tertiäre Qualitäten« oder Werte, wie Schönheit, Wahrheit, Güte, welche ebenso neuentstehen, aber nur in der unmittelbaren Nachbarschaft von raumzeitlichen Konfigurationen mit geistigen Qualitäten, und diese sind den schönen, wahren usw. Gegenständen innewohnend, zwar nicht in vollem Sinne dieses Wortes, sondern durch die Annäherung und die Beziehung eines Geistes zu einem Gegenstand. Demnach gibt es keine Veränderung, die nicht in Wirklichkeit der reinen Bewegung oder, wie man vielleicht korrekter sagen müßte, der Neuordnung der zusammensetzenden Punkte entstammt. Erkenntnis ist nicht eine einzigartige Beziehung, sondern nur ein spezieller Fall der überall vorhandenen Beziehung der »Mitgegenwart« (Compresence). Jede beliebigen zwei Gegenstände, die sich raumzeitlich nahe genug sind, um diese Beziehung der Mitgegenwart zu haben, kennen einander in einem gewissem Sinne. Ein Ding »erlebt« (enjoy)[1]) alle Dinge auf derselben Stufe des Daseins, die zufällig mitgegenwärtig sind, und »betrachtet« (contemplates) die auf einer tieferen Stufe. Wir können uns dies nur durch Analogie mit der geistigen Daseinsstufe vorstellbar machen. Ein Geist erlebt sich selbst, und betrachtet vitale und physische Gegenstände. Durch Analogie, meint Alexander, kann der Satz, daß Punktmomente einander erleben, und durch physische Gegenstände betrachtet werden, einen wirklichen Sinn erhalten; auf dieser Tatsache beruhen die verschiedenen Wahlverwandtschaften in der Natur. Nicht genug damit, treibt er die Analogie weiter, und stellt die Behauptung auf, es gibt, oder, sub specie temporis, wird geben, eine Art von Daseinsform, welche geistige Wesen in ihrer Wesenheit betrachtet. Diese sind Gottheiten, »die unbekannten höheren Wesen, die wir ahnen«.

Das ist im Umriß Alexanders System. Es wäre nicht angemessen, es hier im einzelnen zu kritisieren. Zum mindesten ist es ein stolzes Werk der Phantasie, und ein heroischer Versuch, unsere Weltanschauung zu vereinfachen. Vielleicht hat die Tatsache, daß Prof. Alexander seit vielen Jahren fast völlig taub ist, und deshalb gegen Debatten immun, dazu geführt, daß er sein System so unbeirrt vorträgt. Da bleibt kein Raum für Diskussion, jeder Irrtum ist ein Irrtum der Wahrnehmung —

1) Alexander hat für das deutsche Wort »erleben«, für das im Englischen der adäquate Ausdruck fehlt, das Wort enjoy genommen, das sonst die Bedeutung von »genießen« hat. Er will dadurch das unanalysierte Bewußtsein bezeichnen, im Gegensatz zum diskursiven Erkennen.

ein »Schielen«, eine unheilbare Selbsttäuschung darüber, welches Ding es ist, das man zu sehen glaubt. Er legt keinen Wert darauf, seine Anschauungen zu verteidigen, wenn der andere die Welt nicht so sehen kann, wie Alexander sie beschreibt, so ist ihm nicht zu helfen.

Dieses ist das Bild, welches die moderne englische Philosophie darbietet, und das sind die drei hauptsächlichsten Bahnen, in welchen sie sich bewegt. Der absolute Idealismus, der mathematische Idealismus und der evolutionäre Naturalismus. Ich habe Namen ausgelassen, wie die von James Ward und A. E. Taylor, die von beträchtlicher aber rein lokaler Bedeutung sind; von Laski, Clive Bell, J. S. Haldane, Lloyd Morgan, Stout, McDougall, die wertvolle Arbeiten auf Spezialgebieten der Philosophie geleistet haben — in der Psychologie oder Soziologie oder Aesthetik oder Biologie — die mir aber nicht Philosophen zu sein scheinen; ebenso von sehr jungen Männern wie C. E. Joad, die einmal Bedeutung haben werden, aber deren Anschauungen noch sehr im Flusse sind. Der englischen Philosophie scheint es mir nicht an scharfsinnigen, originalen und umfassenden Geistern zu fehlen, aber sie haben sich bisher nicht bewegen lassen, ein Interesse an denjenigen philosophischen Problemen zu nehmen, die der großen Masse der Gebildeten angelegen sind, noch die Gebildeten zu überzeugen, daß ihre Probleme wirklich philosophisch sind. Tatsächlich verbringt das England der Nachkriegsjahre seine Zeit damit, philosophische Probleme zu diskutieren, die ohne eine umfassende Betrachtung der Natur der Dinge nicht zu lösen sind, und welchen gegenüber die Tradition und der Instinkt seiner Führer fast völlig versagt — z. B. die Rechtfertigung und die Grenzen der »Selbstbestimmung«; die Rechtfertigung einer etwaigen demokratischen Kontrolle der Industrie; die Frage wieweit die Erziehung »nützlich« im engeren Sinne sein soll und wieweit sie »volkstümlich« sein kann; die Frage ob Theater und Presse als rein private Geschäftsunternehmungen angesehen werden dürfen; die Fragen der Ehescheidung und der wirtschaftlichen Unabhängigkeit der Frauen; die Probleme, welche mit der Beziehung der Kirche zum Staat und beider zum Erziehungssystem verknüpft sind; die Probleme, Bedeutung und Tragweite der Parapsychologie und Psychoanalyse. Allen diesen Fragen gegenüber ist das englische Volk irregeworden an seinen Fähigkeiten, sich durchzuwursteln (muddle through) — bisher der hervorstechendste Zug in seiner Geschichte. Aber es hat sich noch nicht zum Bewußtsein gebracht, daß es einer Weltanschauung bedarf, die an Stelle der Fertigwaren treten könnte, die die Kirche ihm gegeben hat und die es jetzt in weitem Maße fallen läßt. Die Philosophie in England ist in solchem

Grade weltfremd geworden, daß jedermann sie als eine Art Spiel ansieht, das mit dem Leben nichts zu tun hat; und im ganzen unterstützt das Auftreten der Berufsphilosophen diese Meinung. Sie zu bekämpfen, möchte ich glauben, ist der Logos gegründet worden, und als Engländer möchte ich deshalb aufrichtig hoffen, daß diese Zeitschrift einmal wirklich international wird.

Salem in Baden. Juni 1926.

Ich möchte Frau Prof. Richter von der Schloßschule in Salem und Mr. Henry Price, M. A. vom Trinity College, Oxford, ohne deren Hilfe diese Arbeit unmöglich gewesen wäre, meinen herzlichsten Dank aussprechen.

LITERATURVERZEICHNIS

(unvollständig; nur grundlegende Werke angegeben).

1. Contemporary British Philosophy. ed. J. H. Muirhead 2 vols. London. George Allen and Unwin. 1922—23.
Sorley: A History of English Philosophy. Camb. Unive Press 1920.

2. S. Alexander: Space, Time and Deity. 2 vols. London. Macmillan. 1916—1918.
B. Bosanquet: Knowledge and Reality. London. Swan Sonnenschein 1885. (Erwiderung auf Bradley's »Appearance and Reality«.)
— Logic, or the Morphology of Knowledge. 2 vols. Oxford. Clarendon Press 1888. (Hauptwerk).
— History of Aesthetic. London. Swan Sonnenschein 1892.
— The Philosophical Theory of the State. London. Macmillan 1899.
— The Principle of Individuality and Value. London. Macmillan 1912.
— The Value and Destiny of the Individual. London. Macmillan 1913.
— Implication and Linear Inference. London. Macmillan 1920.
— What Religion is. London. Macmillan 1920.
— Three Chapters on the Nature of Mind. London. Macmillan 1923. (Nachgelassenes Werk; gute Kritik der Russellschen und der Meinongschen Lehre).
F. H. Bradley: Ethical Studies (vergriffen).
— Principles of Logic. (Neue Auflage). Oxford. Clarendon Press 1922. 2 vols.
— Appearance and Reality. London. Swan Sonnenschein 1893.
— Essays on Truth and Reality. Oxford. Clarendon Press. 1914. (Neueste Fassung seiner Philosophie).

C. D. Broad: Perception, Physics and Reality. Cambridge. University Press 1913.
— Scientific Thought. London. Kegan Paul 1923.
— The Mind and its place in Nature. London. Kegan Paul 1925.
H. Wildon Carr: The Philosophy of Change. London. Macmillan 1914.
— A Theory of Monads. London. Macmillan 1922.
Viscount Haldane: The Pathway to Reality. London. Murray 1903.
— The Reign of Relativity. London. Murray 1921.
— The Philosophy of Humanism. London. Murray 1922.
L. T. Hobhouse: The Theory of Knowledge. London. Methuen 1896.
— Mind in Evolution. London. Methuen 1901.
— Morals in Evolution. London. Methuen 1906.
— The Metaphysical Theory of the State. London. Allen and Unwin 1918. (Angriff gegen Bosanquets Staatslehre.)
— The Rational Good. London. Allen and Unwin 1922.
C. E. M. Joad: Common Sense Philosophy. London. Swarthmore Press. 1919.
— Common Sense Ethics. London. Methuen 1921.
— Common Sense Theology. London. Fisher Unwin 1922.
W. E. Johnson: Logic. 3 vols. Cambridge. University Press 1918—1922.
J. M. Keynes: A Treatise on Probability. Cambridge. University Press 1922.
J. Laird: A Study in Realism. Cambridge. University Press 1920.
J. Ellis MacTaggart: Studies in Hegelian Dialectic. Cambridge. University Press 1896.
— Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge. University Press 1901.
— The Nature of Existence. Vol. I. Cambridge. University Press 1921. (Der zweite Band wird in Kürze aus seinem Nachlaß von C. D. Broad ausgegeben werden).
G. E. Moore: Principia Ethica. Cambridge. University Press 1903.
— Philosophical Essays. London. Kegan Paul 1922. (Gesammelte kleine Schriften, darunter »The Refutuation of Idealism«.)
Bertrand Russell: Principia Mathematica. Cambridge. University Press 1910—13. (Unter Mitwirkung von A. N. Whitehead.) Neue Auflage 1925.
— Philosophical Essays. London. Longmans 1910.
— The Problems of Philosophy. London. Williams and Norgate 1912. (Populär geschrieben, aber wichtig für die Entwickelung seiner Philosophie.)
— Our Knowledge of the External World. London. Allen and Unwin 1914.
— Mysticism and Logic. (Essays). London. Longmans. 1918.
— Introduction to Mathematical Philosophy. London. Allen and Unwin 1918.
— The Analysis of Mind. London. Allen and Unwin 1921.
— Popular Works. China. Russia under the Bolshevists; Roads to Freedom; Principles of Social Reconstruction; On education; The A. B. C. of Atoms; What I believe; The Free Man's Worship; Icarus, or the Future of Science.
F. C. S. Schiller: Humanism. London. Macmillan 1912.
— Studies in Humanism. London. Macmillan 1912.
A. E. Taylor: The Problem of Conduct. London. Macmillan 1900.
J. Ward: The Realm of Ends. Cambridge. University Press 1911.
— Psychological Principles. Cambridge. University Press 1920.
A. N. Whitehead siehe Bertrand Russell.
— The Concept of Nature. Cambridge. University Press 1922.
— The Principles of Natural Knowledge. Cambridge. University Press. 1925.
— Science and the Modern World. Cambridge. University Press 1926.

J. Cook Wilson: Statement and Inference 2 vols. Oxford. Clarendon Press 1926. Nachgelassenes).

3. (Philosophische Spezialwissenschaften):
W. McDougall: The Group Mind. Cambridge. University Press 1920.
— Social Psychology. London. Methuen 1. Auflage 1913. (Kurzes, aber bahnbrechendes Werk.)
— Outlines of Psychology. London Methuen 1924.
G. F. Stout: Manual of Psychology, London, University Tutorial Press 1919.
— Analytic Psychology. London. Allen and Unwin 1918.
A. S. Pringle Pattison: The Idea of God. Oxford. Clarendon Press 1913.
Dean W. R. Inge: Outspoken Essays (2 series).
Clive Bell: Art. (auch in deutscher Uebersetzung.)
Harold Laski: The Problem of Svereignty. Yale University Press 1917).
— The Grammar of Politics. London 1926.
Graham Wallas: Human Nature in Politics. London. Constable. 1908.
— The Great Society. London. Constable. 1908.
Lloyd Mdrgan: Energent Evolution.
J. S. Haldane: Mechanism, Life and Personality.

Notizen.

Jahrbuch für Soziologie. Bibliothek der Soziologie und Politik. Herausgeber Professor Dr. Gottfried Salomon. Verlag G.Braun, Karlsruhe.

Durch die Werke von Simmel, Tönnies und Max Weber ist erwiesen, daß der Soziologie ein eigentümlicher Problemkreis vorliegt, der von keiner anderen Wissenschaft aufgearbeitet werden kann. Es ist deutlich geworden, daß die Soziologie niemals, wie das Comte vermeinte, die Philosophie ersetzen kann, daß aber die Phänomene der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit unter die Kategorie der Gemeinschaft oder Gesellschaft gestellt, den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft konstituieren. Für den Philosophen ist die Soziologie von besonderem Interesse, da sie zwei philosophische Disziplinen nah berührt, nämlich die Sozialphilosophie und Geschichtsphilosophie, die sich mit ihr auseinanderzusetzen haben.

Die beiden vorliegenden Jahrbücher der Soziologie hängen eng zusammen. Sie suchen den Gegenstand dieser Wissenschaft zu bestimmen und bringen die verschiedenen Richtungen zum Ausdruck, die in der Soziologie sich geltend machen. Da ist es von besonderem Interesse zu sehen, daß die Soziologie nicht mehr ausschließlich durch den Positivismus gestützt wird, sondern daß auch vom idealistischen Denken her das Arbeitsgebiet der Soziologie sich entfaltet. Dabei wird der Gegenstand der Soziologie sehr verschieden verstanden. Einmal abstrakt, wie von Simmel, als die Formen der Vergesellschaftung, anderseits mehr konkret, in das soziale Leben eingehend. Für manche verbindet sich das soziologische Problem auf das engste mit dem Gegenstand einer besonderen Kulturwissenschaft, für andere ist die Soziologie eine Grundwissenschaft von den sozialen Problemen. Wenn die Philosophie das logische Fundament für alle Wissenschaften hergibt, so handelt die allgemeine Soziologie von den Begriffen, die für sämtliche Sozialwissenschaften konstituierend sind, wie Gemeinschaft, Gesellschaft, Gruppe, Klasse usw. Auch die logische Struktur der Soziologie wird verschieden interpretiert. Für manche ist sie eine wertfreie Wissenschaft, die Gesetze oder doch zum mindesten Regelmäßigkeiten des Seins und Geschehens entwickelt, und so würde sie nach Rickerts Wissenschaftslehre zu den Naturwissenschaften gehören, für andere ist sie eine Normwissenschaft.

Das Verhältnis der Soziologie zu den verschiedenen Wissenschaften ist

sorgfältig zu bestimmen, so die Art und Weise, wie sie sich von Philosophie und Psychologie, aber auch von Staats- und Wirtschaftslehre abgrenzt. So hat besonders Max Weber die Grenze zwischen Psychologie und Soziologie sehr scharf gezogen und betont, daß sie nichts miteinander zu tun haben. Soviel ist gewiß, daß es die Soziologie mehr mit dem äußeren Verlauf sozialer Handlungen als mit den Gesetzen ihrer Motivierung zu tun hat. So konnte z. B. die Psychologie alle Handlungen der Menschen auf eigentümliche Triebbestimmtheit zurückführen, während die Soziologie den augenscheinlichen Unterschied von Egoismus und Altruismus festhielt, der in ganz verschiedenen sozialen Erscheinungen sichtbar wird. Im Gegensatz zur Staatslehre handelt die Soziologie von den Gemeinschaftsformen in ihrer Realität und ihren typischen Verhaltungsweisen, während jene nach der Theorie von Hans Kelsen den Staat als die Einheit der Rechtsordnung versteht und von dem Geltenden handelt.

Bei der Fülle des Gebotenen ist es unmöglich, auf eng begrenztem Raum auch nur einigermaßen zu einer erschöpfenden Würdigung des groß angelegten Werkes und der zahlreichen bedeutenden und interessierenden Beiträge zu gelangen. Es sei daher nur auf gewisse Beiträge hingewiesen, die für die Philosophie ein besonderes Interesse haben dürften. Da betont Max Adler in seinem Beitrag »Soziologie und Erkenntniskritik« die erkenntnistheoretische Einstellung des Soziologen, der sich im Gegensatz zum Naturwissenschaftler auf die Ebene des sozialen Seins begibt. Dies soziale Sein ist von dem naturalen Sein verschieden und, erkenntnistheoretisch gesehen, in anderen Denkformen verankert. In Kants Erkenntnistheorie sind die Grundelemente für eine Kritik der Sozialerfahrung gegeben. Das Problem der Gesellschaft liegt nicht etwa erst im historisch-ökonomischen Prozeß der Vergesellschaftungen, sondern schon in dem seinen Begriff vergesellschaftenden Denkprozeß der Individuen. Daß die Soziologie nicht schon früher zu dieser Einsicht gelangte, hängt mit der erkenntnisfeindlichen Haltung ihres Begründers Comte zusammen. Die kritischen Untersuchungen von Tönnies und Simmel haben dann immer mehr zur theoretischen Erfahrung des Sozialen geführt.

Sehr eindrucksvoll ist der Beitrag von Walther: »Max Weber als Soziologe«. Max Weber ist in seinen methodischen Bestimmungen von Rickerts Grenzen ausgegangen. Gegenüber der Sinnlosigkeit der endlosen Flucht unendlicher Mannigfaltigkeiten stellt die Wissenschaft das faktische Vorhandensein des Interesses an gewissen Wertideen fest, das zu einer Auswahl aus der Fülle des Gegebenen führt. Ganz besonders hat Max Weber die Frage nach dem Rationalen in Kultur und Geschichte beschäftigt. Der Uebergang von der Geschichte zur Soziologie ist vor allem darin zu sehen, daß die Bedeutung des Kulturwertbezogenen für die Geschichte konstitutiv und prinzipiell, für die Soziologie sekundär und zufällig ist, daß die wertbezogenen, individuellen, historischen Erscheinungen in der Soziologie nur noch die Rolle von Paradigmatas haben. An die Stelle des Auswahlprinzips in der

Geschichte treten in der Soziologie drei andere Verfahrungsweisen, nämlich erstens das Verstehen und die Einschränkung des spezifischen Interesses auf das verständliche Handeln des wertenden Menschen. Davon ist ein zweites Auswahlprinzip zu unterscheiden, nämlich die Konzentration auf das Typische. Der Typus kann entweder ein konstruierter Idealtypus sein oder eine soziologische Regel, die aus einem Wirklichkeitsfall orientiert wird. Ein drittes Verfahren der Auswahl ist das Prinzip der funktionalen, vom Ganzen aus beurteilten Wichtigkeit.

Walther erörtert dann im einzelnen die grundlegenden Prinzipien der Soziologie von Max Weber. So wird dem geschichtstheoretischen Begriff des Idealtypus, der keine Fiktion ist, weil er aus der Wirklichkeit stammt und diese in gesteigerter Form in sich schließt, der soziologische Begriff der Regel verglichen, in dem es eine spezifische Dominante gibt im Gegensatz zu dem komplizierten Charakter der Idealtypen. In der Erörterung der verstehbaren Handelnstypen als soziologischer Regeln gewinnt dann besonders der Begriff der »Chance« entscheidende Bedeutung. Die soziologischen Regeln sind nichts anderes als Erwartungschancen. Die Gesetze oder Regeln der Soziologie sind typische »Chancen« eines beim Vorliegen gewisser Tatbestände zu erwartenden Handelns.

Walther hat es verstanden, die schwierigen Gedankengänge Max Webers zu ordnen und zu zerlegen. Er vermag der Eigentümlichkeit dieses Denkens gerecht zu werden, das jedes Ding unter vielfältigen Gesichtspunkten sah und das die Ueberzeugung von der unendlichen Kompliziertheit der historisch-gesellschaftlichen Welt zu der Methode einer scheinwerferartigen Durchleuchtung eben dieser Wirklichkeit veranlaßte.

Vierkandt handelt von der »Ueberwindung des Positivismus in der deutschen Soziologie der Gegenwart«. Von den beiden Koryphäen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Tönnies und Simmel, war letzterer noch ein ausgesprochener Positivist, was besonders in seinem Begriff der Gesellschaft deutlich wird. Mit der Wende des 20. Jahrhunderts scheint es zu einer Ueberwindung des positivistischen Denkens zu kommen. So hat Spann in seiner Gesellschaftslehre dem Positivismus den Krieg erklärt, und die methodologischen Untersuchungen von Windelband, Rickert und Troeltsch haben zu dieser Entwicklung sehr viel beigetragen. Diese Ueberwindung des Positivismus äußert sich in zwei Tatsachen: formal betrachtet in dem Aufleben der phänomenologischen Methode, welche die einschlägigen Grundbegriffe aufzuhellen hat, inhaltlich betrachtet in dem Gedanken vom Eigenleben der Gruppe. Das phänomenologische Verfahren ergänzt das bisher allein herrschende Prinzip der Induktion. Die Lehre vom Eigenleben der überpersönlichen Gebilde tritt an die Stelle der bisherigen Anschauung vom summativen Aufbau dieser Gebilde. Das führte zu einem Begriff der Gesellschaft und des sozialen Lebens.

Einzelgebiete der Soziologie sind in besonders wirksamer Weise von Salomon, Mannheim und Kantorowicz behandelt. Der Beitrag Salomons lautet: »Historischer Materialismus und Ideo-

logenlehre«. Er zeigt, daß der historische Materialismus von Karl Marx in der Ideologenlehre der Aufklärung begründet ist und nicht so ohne weiteres als Umkehrung des Hegelschen Idealismus betrachtet werden kann, was natürlich nicht ausschließt, daß die Lehre von Marx in erster Linie gegen die Philosophie Hegels gerichtet ist, die sie als Prototyp des konservativen Gedankens und der Vergöttlichung des Bestehenden betrachten mußte. Die Begründung der positivistisch-sensualistischen Herkunft des Marxismus wirkt durchaus überzeugend. Sehr interessant sind jene Ueberlegungen, die das verschiedene Maß der Wirklichkeitsentfremdung im Sinne des historischen Materialismus deutlich machen, daß etwa die ökonomischen Ideen ein höheres Maß von Wirklichkeitsgehalt haben als die politischen oder gar die religiösen. Ganz allgemein aber gilt von jeder Ideologie, daß sie die Ideen depraviert und deriviert.

Mannheim handelt von ideologischer und soziologischer Interpretation geistiger Gebilde. Jede theoretische Aussage kann ich entweder von innen heraus als Idee oder von außen her als Ideologie betrachten. Sofern man einen geistigen Gehalt von außen betrachtet, nimmt man ihn als Funktion eines außerhalb seiner gesetzten »Seins«. Diese Außenbetrachtung kann dann wieder idealistisch oder positivistisch sein. Mannheim gelangt von diesem Ausgangspunkt zu einer Typisierung der Interpretation, welche die Methodologie meines Erachtens in bedeutsamer Weise bereichert hat.

Auch an dem Beitrag von Kantorowicz möchte ich nicht vorbeigehen. Er handelt in kurzer und prägnanter Weise von den Staatsverfassungen. Jeder Gegenstand der Erkenntnis und somit auch der Staat kann auf drei grundlegende Weisen betrachtet werden. Er muß sich als ein Stück erfahren, als Sinngebilde konstruieren oder auf seinen Wert hin beurteilen lassen. Der Gegenstand wird als wirklich erfahren, wenn wir ihn als in der Zeit wirkend auffassen. Wir konstruieren den Gegenstand als ein Sinngebilde, wenn wir ihn auf eine Formel bringen. Beispiele für diese Betrachtungsweise sind Mathematik und Rechtsdogmatik. Wir beurteilen einen Gegenstand auf seinen Wert hin, wenn wir ihm Daseinssollen zuschreiben. Angewendet auf den Staat als Gegenstand der Erkenntnis sind Staatshistorie und Soziologie Wirklichkeitswissenschaften, allgemeine Staatslehre ist Konstruktion, Politik als Wissenschaft und Staatsphilosophie sind kritische Disziplinen.

Mit dem Jahrbuch ist eine Bibliothek der Soziologie verbunden, welche die wichtigste ausländische, vor allem auch amerikanische, Literatur über diesen Gegenstand den deutschen Forschern vermitteln soll.

Chiavari. Georg Mehlis.

Ludwig Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. 228 Seiten. Verlag Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1926.

Derselbe, Die Grundlagen der Charakterkunde. 4. Auflage der »Prinzipien der Charakterologie«. 224 S. und 3 Tafeln. Leipzig 1926, im gleichen Verlag. Diese beiden Werke wurden bereits

in den Notizen des vorletzten Hefts erwähnt. Vom ersteren erschien ein Teil unter demselben Titel als Aufsatz im »Jahrbuch für Charakterologie« von Utitz; jetzt liegt es als Gesamtdarstellung vor. Es bedeutet eine Auseinandersetzung des Psychologen und Charakterologen Klages mit dem Psychologen Nietzsche. Es wirft also nach zwei Seiten hin Erträge ab. Es ist zunächst eine rein sachliche Würdigung der psychologischen Lehren Nietzsches selber, und ist also gegenüber den vielen um die Persönlichkeit Nietzsche kreisenden Werken eines der bis jetzt noch selteneren, die Nietzsches Werke nehmen, wie er sie selbst genommen wissen wollte: als Wissenschaft, und zwar als eine in neue Bahnen lenkende Wissenschaft. Und es sind auch wohl nicht viele so wie Klages dazu berechtigt, Nietzsche als Vorgänger in einer Forschungsrichtung zu beanspruchen, in die man sich selbst einreiht. Denn gerade Klages zeigt in seinen Werken ebenfalls jene Nietzschesche Koppelung von »Lebensabhängigkeit« seines Denkens mit unerbittlicher, eventuell gegen das eigne Lebensinteresse gerichteter Kritik. Um diese beiden Pole kreisen denn auch die zäh durchgeführten Untersuchungen der Nietzscheschen Philosopheme, deren Kernpunkt ihn nach Klages' treffender Formulierung zum »Entwicklungstheoretiker des Wertcharakters der Allgemeinbegriffe« stempeln.

Ebenso aber wie zum Problem »Nietzsche« dient dieses Buch als Beitrag zum Problem »Klages« selbst. Es ist eine wichtige Ergänzung seiner bisherigen Werke, insonderheit desjenigen, das uns jetzt in neuer umgearbeiteter Auflage vorliegt, seiner »Charakterkunde«.

Um diese richtig zu würdigen, muß man wissen, daß ihre Lehren im wesentlichen bereits vor 30 Jahren ausgebildet, seit 20 Jahren in Vorträgen und seit 1910 in Buchform öffentlich zugänglich waren. Und zwar hatten sie da in erster Linie die Aufgabe, den Kampf gegen die Vorherrschaft einer Psychologie zu führen, deren Unzulänglichkeit heute ja längst prinzipiell anerkannt ist. Nicht in gleichem Maße jedoch liegen auch materialiter schon die Früchte einer solchen Umorientierung vor. Und da bedeutet denn Klages' Werk, zumal in der neuen erweiterten Form, noch immer den ersten »klassischen« Versuch einer umfassenden Lehre von den Prinzipien möglicher Differenzierungen der menschlichen Psyche in individuelle Charaktere. Es geht dabei statt vom »Bewußtsein«, von der Seele, statt von den Teilen (Vorstellungen, Akten) vom Ganzen, statt vom Allgemeinen vom Individuellen aus, und bekundet bereits darin seine Frontstellung gegen das Alte.

Hauptvorzug, wie Hauptmangel des Werks liegen hierbei an derselben Stelle: in der Fülle der Prinzipien und Gesichtspunkte. Gegenüber der üblichen Dürftigkeit in dieser Hinsicht bei sonstigen Werken dieser Art bedeutet das eine Reichhaltigkeit, unter die man heute nicht mehr herabsinken dürfte. Auf der andern Seite wirkt diese Fülle jedoch auch verwirrend: die Prinzipien sind nicht einheitlich genug verarbeitet, sind teilweise nur zu sehr aus dem bisher Ueblichen übernommen, und nicht alle mit dem obersten Prinzip in Einklang

gebracht. Das mag ein kurzer Aufriß des ganzen Systems beweisen.

Klages betrachtet den individuellen Charakter im wesentlichen nach drei Richtungen hin: nach »Stoff«, »Artung« und »Gefüge«. Den Stoff bilden die Gaben und Fähigkeiten des Individuums; die Artung seine Anlagen zur Verwertung dieses Stoffes, seine Strebungen, »Triebfedern«. Das Gefüge bekundet sich in der Ablaufsweise der seelischen Vorgänge. Mit dem zweiten Prinzip, der Artung, will Kl. ein Gegengewicht gegen die Vorherrschaft der Begabungsforschung, als der bisher allein für den Charakter maßgeblichen, aufstellen, und dieses ist denn auch am ausführlichsten bei ihm behandelt: es gipfelt in einem vielgliedrigen »System der Triebfedern«. Mit dem dritten dagegen sollen die wertvollen Bestandteile der alten Temperamentenlehre gerettet und neu verwertet werden, was man auch als gelungen bezeichnen muß.

Im einzelnen zerfällt der »Stoff« des Charakters in »Eindruckslagen und Auffassungsrichtungen«, d. h. in die »vitalen« und die »geistigen« »Bedingungen der Wahrnehmung«. Erstere differenzieren die Charaktere nach Grad und Art ihrer Eindrucks empfänglichkeit, ihrer Anschauungs fülle, -wärme, -beweglichkeit, und -tiefe; woraus die Charakterunterschiede des Empfänglichen und Unempfänglichen, des Vollen und Leeren (»aus der Fülle schöpfen«!), des Sinnlichen und Unsinnlichen, des Beweglichen und Schwerfälligen, des Flachen und Tiefen resultieren. Die Auffassungsrichtungen besondern sich in vitale und geistige, in subjektive und objektive, persönliche und sachliche, konkrete und abstrakte; Gegensatzpaare, die sich mannigfach durchkreuzen können.

Die Ablaufsweisen bekunden sich als Grade der »Gefühlserregbarkeit«, der »Willenserregbarkeit« und des »Aeußerungsvermögens«. Diese Eigenschaften ergeben sich sämtlich aus dem Verhältnis eines Antriebs- und eines Hemmungsfaktors; die erste aus demjenigen von Gefühlslebhaftigkeit und Gefühlstiefe, d. h. sie wächst mit jener und mindert sich mit dieser; die zweite resultiert aus dem Verhältnis von Triebkraft zu innerem Widerstand, die dritte aus dem von Aeußerungsdrang zu Aeußerungshemmung.

Die Triebfedern endlich besondern sich 1. nach den drei Schichten des persönlichen Ichs: Leib, Seele, Geist, und 2. danach, ob sie bindende oder lösende sind; wobei diese Zweiheit, wie jene Dreiheit aus dem für Klages' Metaphysik bezeichnenden Feindschaftsgegensatz von Geist und Leben zu verstehen sind.

Die geistigen Triebfedern zerfallen auf seiten der Bindung in »theoretische«, »ästhetische« und »ethische Vernünftigkeit«, auf seiten der Lösung in »Wahrheitsdurst«, »Gestaltungsdrang« und »Gerechtigkeitsliebe«. Unter jedem dieser Titel sind die entsprechenden Eigenschaften in der Bezeichnung der Umgangssprache aufgezählt. — Die »personellen« Triebfedern sind als lösende die der »persönlichen Selbsthingebung« (»Gefühlstiefe«, »Leidenschaftlichkeit«), als bindende die der »persönlichen Selbstbehauptung« (»Egoismus« im über-

moralischen Sinn, »Selbstsinn«, »Selbstsucht«). Beide Reihen besondern sich in spontane, passive und reaktive Hingebungsneigungen, bzw. Egoismen, welche letzteren damit als durch Icherweiterungs-, Ichbewahrungs- und Ichwiederherstellungstriebfedern konstituiert erscheinen. — Die »sinnlichen« Triebfedern endlich sind als lösende sinnliches Hingebungsbedürfnis, als bindende sinnliches Genußbedürfnis. — Dazu kommen ergänzend dann noch einige Unterabschnitte, die sich großenteils als Verneinungen des positiv Genannten ergeben: Mangel an geistigen Bindungen, Mangel an Egoismus (personelle Triebfeder, lösend); an Begeisterungsfähigkeit, an Liebefähigkeit (pers., bindend); Schwäche der Selbstbeherrschung (sinnl., lösend); Selbstbeherrschungsformen (sinnl., bindend).

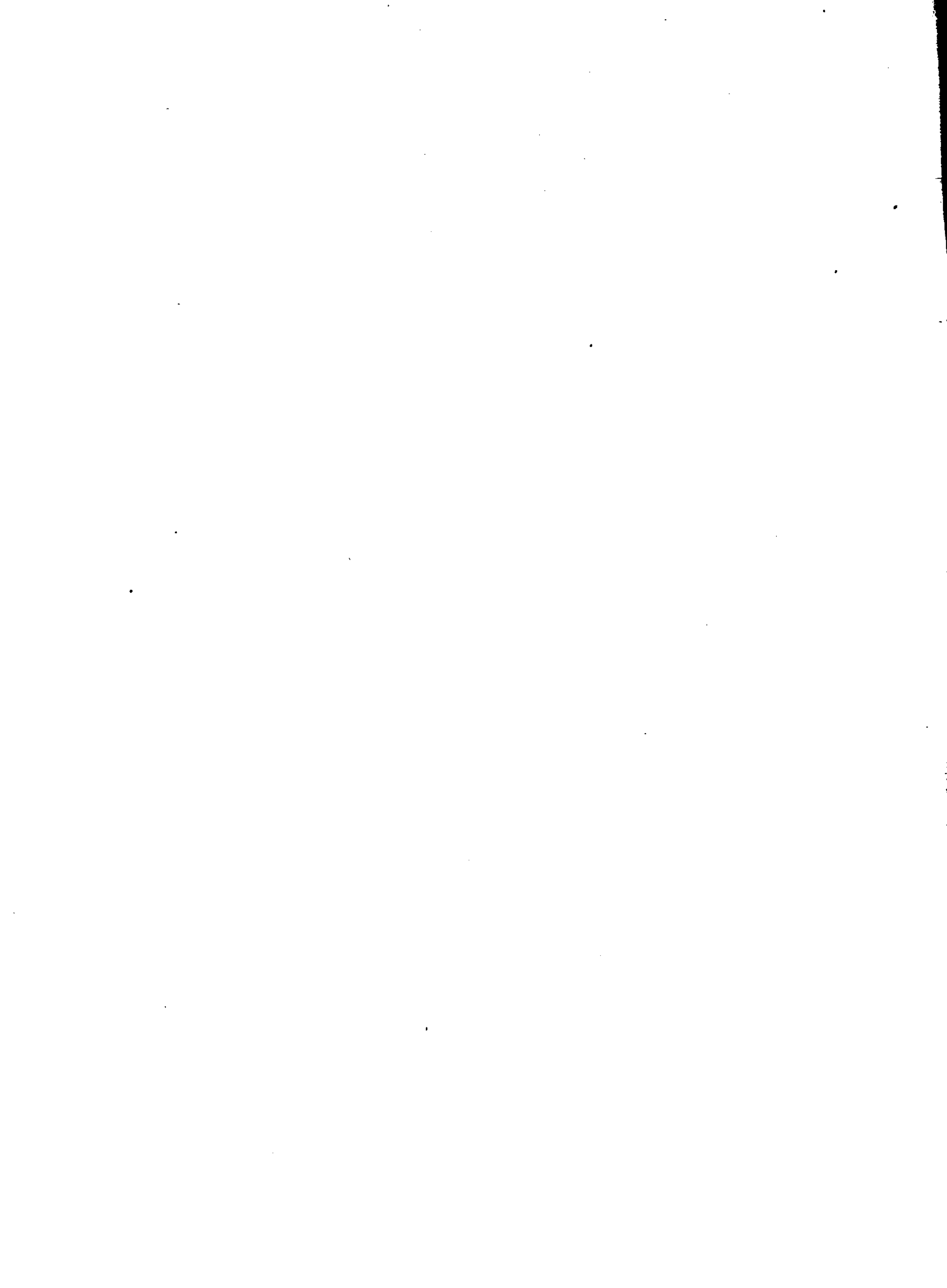
Außer den drei Hauptdimensionen Stoff, Artung, Gefüge erscheinen dann aber ferner noch Eigenschaften der »Tektonik« (des »Aufbaus«), des Charakters, d. h. beispielsweise Harmonie, Zerrissenheit, Festigkeit, Unfestigkeit usw. — und solche, die lediglich »Scheintypen« ausdrücken, d. h. beharrliche Beziehungen der Darstellung des Charakters zu seiner Umgebung, wie etwa Redlichkeit, Pünktlichkeit, »Treue« usw.

»Stoff, Gefüge und Artung des Charakters, Aufbau oder Tektonik des Charakters, scheintypische Wirkungen des Charakters auf das Gemeinschaftsleben, beständige Eigenschaften des Betragens: mit diesem Netz von Stammbegriffen wird man alles einfangen können, was sich irgend zur Kennzeichnung individueller Selbste vorbringen läßt.« Man fragt sich, besonders bei den beiden letzten recht anhängselhaft wirkenden Prinzipien, woher dieses vielfältige Geflecht von Kategorien letzlich zu verstehen ist. Der zitierte Satz gibt uns die Antwort darauf: Sie sind gebildet, um die Namen, die zur Kennzeichnung individueller Charaktere dienen, in einem Netz von Obertiteln unterzubringen. Sie entspringen also einer Reflexion auf das Kategorienmaterial, mit dem es ein Physiognomiker bei der Beschreibung seiner Charaktere zu tun hat. Klages' Orientierung an den Ausdrucksgebieten einerseits, an den mit der Sprache gewachsenen Bezeichnungen und Namen andererseits ist also auch in seiner Gesamtsystematik spürbar, und zwar hier als nicht ganz so fruchtbringend, wie im Spezielleren und Einzelnsten. Es ist letzten Endes die Herkunft aus einer vorwiegend empirisch verfahrenden Forschungsweise, die hier ihre Vorzüge, wie Mängel darbietet. Und wenn wir auch seine These, daß »die psychologische Betrachtungsweise nicht nur verwandt mit der physiognomischen, sondern ... in der Tiefe mit ihr identisch« sei, fast ganz unterschreiben, so gibt es doch einen physiognomischen Bereich für sich und folglich auch eine einseitig an ihm orientierte Forschung. Das Gegenstück dazu sehen wir etwa in der Häberlinschen Charakterologie (vgl. das vorletzte Heft), aus der ein ebenso hervorragender Metaphysiker und Systematiker spricht, wie aus der Klagesschen ein Physiognomiker (im weitesten Sinne) und Einzelforscher.

Doch sind dies alles sehr allgemein gehaltene Betrachtungen. Eine wahrhafte Kritik könnte nur in Form um-

fangreichster Auseinandersetzungen gegeben werden. Hier sei nur gesagt, daß uns die gesamte Seelen- und Ausdruckswissenschaft nach zwei Seiten hin einer Umwälzung zu bedürfen scheint: 1. das Genetische kommt bei Klages viel zu kurz. Es müßte letzten Endes als Systemdimension selbst angesetzt werden. 2. Die Begriffsfestsetzungen müßten einer umfassenden Besinnung auf das Wesen des Begriffs und der Sprache überhaupt entspringen. Hier ist noch fast alles zu leisten. Doch wird Klages auch unter solchem Gesichtspunkt immer noch den klassischen Ausgangsboden für eine Weiterarbeit darbieten. —

Ludwig Wagner.



GIBT ES EINE SPANISCHE RENAISSANCE?

VON

VICTOR KLEMPERER (DRESDEN).

I.

Die Art, wie die spanische Geistigkeit auf Deutschland gewirkt hat, unterscheidet sich scharf von eben dieser Wirkungsart der zwei andern großen romanischen Literaturen. Frankreich nämlich hat von Anbeginn seines Schrifttums bis auf den heutigen Tag ununterbrochen in dichtestem Zusammenhang mit der deutschen Literatur gestanden. Italiens Einfluß ist während der Renaissancezeit ungeheuer mächtig geworden (wobei unmittelbar italienischer Einfluß, italienisches Denken, mit der Uebermittlung antiken Geistesgutes eng zusammengeht); die Einwirkung Italiens hat dann nachgelassen, sie hat aber nie wieder ganz aufgehört. Diesem kontinuierlichen Zuströmen französischer und italienischer Elemente steht ein stoßweise intermittierender Andrang des Spanischen gegenüber. Und zwar sind drei solcher Stöße zu unterscheiden; nach Ursache und Wirkung sind sie grundverschieden voneinander, und dennoch besitzen sie unverkennbare Verwandtschaft.

Der erste und mächtigste Stoß erfolgt während der Gegenreformation. Hier werden spanische Formen, Stoffe, Ideen der deutschen Literatur beinahe gewaltsam aufgenötigt; sie sucht sie nicht auf, sie ist ihnen ausgeliefert, von ihnen überschwemmt, so wie spanische Truppen, spanische Moden, spanische Politik und Kirchlichkeit auf Deutschland übergreifen. Es ist während dieser Epoche nicht immer genau zu entscheiden, ob Spanisches allein auf ein Werk oder einen Mann einwirke. Gewiß, bald sind es bestimmt spanische Mystiker, bald ist es die Schelmennovelle, deren Vorbild irgendwo ganz deutlich maßgebend war. Aber es gibt viele Dichtungen, der schlesischen Schule z. B., wo der deutsche Betrachter den romanischen Einfluß zwar ganz sicher herausspürt, wo er ihn aber

nicht mit Sicherheit den Spaniern oder Italienern zuweisen kann. Was als Fremdes hinüberwirkt, ist ein spezifisch gegenreformatorisches Stilelement, das bald nach dem italienischen Muster »Marinismus«, bald nach dem spanischen »Gongorismus« und bald mit dem deutschen Namen »Schwulst« geheißen wird. Der spanische Einfluß auf Deutschland ist eben ein so intensiv und ausschließlich gegenreformatorischer, daß er nicht so sehr spanisch als vielmehr gegenreformatorisch einherkommt und deshalb zusammenschmilzt mit anderen gegenreformatorischen Elementen. Im Anfang des 18. Jahrhunderts wird der »Schwulst« überwunden; französische Regelmäßigkeit bildet das vernunftgemäße Heilmittel. Seitdem ist ein rein passives Aufnehmen, ein wirkliches Erleiden spanischen Einflusses in Deutschland nicht mehr der Fall gewesen.

Aber das vernunftgemäße Heilmittel der französischen Regelmäßigkeit und Aufklärung wird bald als Gegengift und nach getaner Wirkung als Gift empfunden. Wenn um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Romantik gegen die Aufklärung kämpft, kommt die spanische Literatur in Deutschland zu neuem Ansehen. Jetzt steht ihr Deutschland anders gegenüber als das erstemal, es ist das geistig mächtigere Land, es kann nicht mehr vergewaltigt werden. In freiem Entschluß mit um so größerer Liebe wendet es sich Spanien zu. Die Gegenreformation ist Deutschland aufgezwungen worden, die Gegenaufklärung (wenn ich so sagen darf), holt es sich selber. Es verherrlicht die spanische Dichtung, es stellt charakteristischerweise den katholisch gebundensten Dramatiker, Calderón, über den ein wenig freieren, weltlicheren Lope, es geheimnist aus Eigenem schwere philosophische Tiefe in den »Don Quijote« hinein. Es verbindet seine Liebe zum katholischen, mystischen, mittelalterlichen Spanien mit seiner Liebe zum Mittelalter schlechthin; Spanien und Mittelalter fließen ihm einigermaßen ineinander, trotzdem doch das »goldene Zeitalter« der spanischen Literatur frühestens um 1500, also mitten in europäischer Renaissancezeit, anhebt.

Während nun die Verwandtschaft der deutsch-spanischen Geistesbeziehungen im Zeitalter der Gegenreformation und der Romantik sogleich deutlich hervortritt — man könnte im Schlagwort zusammenfassend sagen, das erstemal werde Deutschland vom katholischen Spanien heimgesucht, das zweitemal suche Deutschland das katholische Spanien auf —, scheint es sich das drittemal zwischen Deutschland und Spanien um etwas vollkommen anderes zu handeln, oder hat es sich anfangs wirklich um absolut anderes gehandelt. Als nämlich kurz vor dem Weltkrieg in Deutschland ein erneutes Interesse an Spanien erwachte — es mußte neu erwachen, denn mit der Literaturströmung der Romantik war auch

der deutsche Anteil an Spanien versiegt —, da zielte dies Interesse anfangs auf gar nichts Geistiges. Ja, es zielte eigentlich gar nicht auf Spanien. Sondern rein praktisch auf deutsche Exportbeziehungen zu Lateinamerika; der deutsche Kaufmann und Ingenieur brauchten die spanische (und portugiesische) Sprache. Doch auf dem Wege über die Handelsschulen, die sich den Teufel um geistige Inhalte Spaniens kümmerten, wurden uns dennoch diese halb versunkenen Inhalte wieder näher gebracht. Dazu trat während des Krieges zu dem den Südamerikanern geltenden Handelsinteresse ein auf Spanien gerichtetes politisches Interesse und ein damit verknüpftes warmes Gefühl. Spanien blieb neutral; überschwänglich und unverwöhnt, wie man in diesem Punkte war, galt es bei uns fast als Freund und stiller Bundesgenosse. Mit solchen Freundschaftsempfindungen verband sich ein anderes Gefühl und Streben: man wollte Spanien auch in rein geistiger Beziehung gegen das verhaßte Frankreich ausspielen. Die spanische Sprache sollte nicht nur nützlicher sein, d. h. einen größeren Aktionsradius haben, sondern sie sollte auch schöner und reicher sein, und sie sollte bedeutendere geistige Inhalte bergen als das Französische. All diese Meinungen waren naturgemäß nicht aus ruhiger Ueberlegung und ernster Sachkenntnis erwachsen, vielmehr teils aus stürmischen Gefühlen, teils aus politischen Berechnungen. Ihr Erfolg aber war ein mächtiges Anwachsen der spanischen Studien in Deutschland — und aus diesen Studien ergab sich nun etwas, das den früheren Ergebnissen spanisch-deutscher Geistesbeziehungen erstaunlich gleichsah. Im 17. Jahrhundert trug Spanien die Gegenreformation nach Deutschland, am Ende des 18. und Anfang des 19. suchte die Romantik im Kampf gegen die Aufklärung Bereicherung bei Spanien, und jetzt, nachdem man sich Spaniens Geistigkeit auf außerphilosophischen, außerwissenschaftlichen, außerkünstlerischen Wegen genähert hatte, nachdem man in sie eigentlich unversehens, ich meine: nicht aus rein geistigem Antrieb, nicht um ihrer selbst willen, wieder eingedrungen war, jetzt tat diese Geistigkeit zum drittenmal genau die gleiche Wirkung, eine gegenreformatorische, gegenaufklärerische, gegenrenaissancehafte. In seiner programmatischen Rede »Vom Bildungswert der romanischen Sprachen« sagte Karl Voßler 1922 auf dem Nürnberger Kongreß der Neuphilologen über das Spanische: »Ich möchte nachdrücklich davor warnen, es etwa nur als Handelssprache zu betreiben, zu amerikanisieren und die inneren, menschlichen Bildungswerte, die es birgt, darüber zu vergessen. Denn der spanische Geist, der eine überseeische Welt erobert hat, ist derselbe, der im Mittelalter die schwersten, zähesten Glaubenskriege bestand und der im Zeitalter der großen individualistischen Erhebungen der Renaissance und

der Reformation die strenge Zucht, den Gehorsam und die Unterordnung in Europa vertrat«[1]). Und das gediegenste deutsche Werk, das bisher der neuen Beschäftigung mit dem geistigen Spanien entsprang, Ludwig Pfandls 1924 erschienene »Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts«, kann sich nicht genug tun in der Verteidigung und Verherrlichung der Inquisition; mit völligem Recht sieht es sie als »Fortsetzung der Reconquista-Idee« an, weswegen sie denn »des einmütigen Beifalls der Nation sicher« gewesen sei. Innere Einheit und Festigkeit habe die Inquisition dem Lande bewahrt, von keiner wesentlichen Bereicherung habe sie es abgeschnitten, denn man frage sich nur »ernstlich und darum vergeblich, welche geistige Befruchtung das Deutschland des Dreißigjährigen Krieges auf Spanien hätte ausüben können«[2]).

Lange Zeit übrigens bevor das deutsche wissenschaftliche Denken das gegenrenaissancehafte Wesen Spaniens neu erfuhr und betonte (doch ebenfalls in dieser dritten deutsch-spanischen Epoche), atmete deutsche Dichtung mehr oder minder unbewußt etwas davon in sich ein. Als nämlich in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Frankreich eine müde Abkehr von Positivismus und Realismus eintrat und ein tastendes Suchen nach neuem Idealismus, da zeigte sich bei der Dichtergeneration der Dekadenten und Symbolisten eine gewisse Liebe zur spanischen Dichtung der Gegenreformation, und Góngora wurde ein bekannter Name. Manches hiervon ging auf die deutschen Dichter über, die den neuen französischen Einfluß der Verlaine, Mallarmé usw. erlitten. Nur daß die Deutschen es nicht immer nötig hatten, auf Spanien selber zurückzugreifen; sie fanden Spanisches genug bei den Schlesiern des 17. Jahrhunderts. Es ist höchst charakteristisch, daß zur Festschrift für Hugo von Hofmannsthal[3]) Karl Voßler einen »Spanischen Brief« beisteuerte. Er wolle, schrieb er einleitend, nicht als Rezensent einherkommen. »Lieber verberge ich mich im Schatten einer sehr großen Dame, die dort unter den Glückwünschenden Ihres Hauses zu sehen ist.«

Wenn diese allegorisierende Bezeichnung der spanischen Dichtung ein wenig pretiös klingt, so schmiegt sich damit der künstlerische Philologe nur dem Stil der Spanier und des »verehrten Herrn von Hofmannsthal« an. Selber freilich legt er auf das Pretiöse der spanischen Kunst nicht den Hauptwert. Sondern er meint, sie habe »in Zeiten der Schlaffheit« erfrischend und stärkend auf Hofmannsthal gewirkt; und ganz entsprechend sagt er in seinem Vortrag »Vom Bildungswert der romanischen

---

1) In den »Neueren Sprachen«, 1922. 2) A. a. O. S. 39/40.

3) 1924 im »Verlag der Bremer Presse«.

Sprachen«, der spanische Geist trage, »wie kein anderer in der Romania, die Kennzeichen der Mannhaftigkeit«.

Es ist die gleiche spanische Mannhaftigkeit, die auf gleiche Seelenzustände im Zeitalter der Gegenreformation wie heute wirkt. Unter dem schillernd pretiösen Spiel mit allem Diesseitigen — man darf damit spielen, denn es ist nur ein Schein und Traum — liegt die starre Gewißheit eines so und nicht anders beschaffenen Jenseits; darauf stützt man seine Mannhaftigkeit, dafür kämpft man, und das lockt und beglückt müde Seelen, deren Müdigkeit aus Ungewißheit und zweifelndem Suchen entstanden ist. Nach der Anspannung der Renaissance im 16., nach dem »Bankerott der Wissenschaft« im 19. Jahrhundert ist der europäische Boden für die spanische Eigenart empfänglich.

Als Mannhaftigkeit und Heldentum preisen sie die einen, Starrheit und selbst Unmenschlichkeit und Henkertum ist sie von anderer Seite gescholten worden. Das sind subjektive Wertungen, die aber nur als solche auseinandergehen, während sie die tatsächliche spanische Eigenart gleicherweise erfassen. Auch über den Grund dieser Eigenart ist man die längste Zeit gleicher Meinung gewesen. Mit einer ruhigen Selbstverständlichkeit schrieb noch 1909 Heinrich Morf in seinem genialen Gesamtüberblick der romanischen Literaturen [1]: »Die iberische Halbinsel hat keine eigentliche Renaissance erlebt. Von deren Bildungselementen hat sie mancherlei aus Italien übernommen, ohne einen Bruch mit dem Mittelalter zu vollziehen ... In den Kampf der Geister jener Zeit hat Iberien den Ignatius von Loyola als seinen Mann entsandt.« »Iberien« als Bewahrerin und Vorkämpferin des ungebrochenen Mittelalters der Moderne gegenüber: damit gab sich alles zufrieden. Der Mann des Fortschritts durfte das reaktionäre Spanien hassen, der Romantiker das mittelalterlich ferne Spanien lieben, der eine hielt den Grund für Spaniens ungebrochene Mannhaftigkeit, der andere den Grund für Spaniens Barbarei in sicheren Händen.

Das ist in neuester Zeit wesentlich anders geworden. Wenn man auch Spaniens Sonderwesen sehr stark empfindet, so rückt man es doch nicht mehr derart entschieden wie früher vom neuzeitlichen Wesen anderer europäischer Völker ab. Und man gibt für dieses Sonderwesen lieber gar keinen Grund an, als daß man den der Renaissancelosigkeit gelten läßt. Wer heute den Standpunkt Morfs einnimmt, der wird gern einer tendenziös aufklärerischen Geschichtsschreibung geziehen, und mit Vorliebe einer Verwechslung der Begriffe Renaissance und Reformation. An der Renaissance nämlich soll das reformationsfeindliche Spanien nach der Meinung

1) »Die Kultur der Gegenwart«, Leipzig, Teubner, Teil I, Abteil. XI, 1 S. 220.

der jüngsten spanischen und deutschen Darstellungen entschiedenen Anteil haben. So kommt ein umfangreiches spanisches Werk über Cervantes' Weltanschauung, Américo Castros: El Pensamiento de Cervantes[1]), zu dem Ergebnis, daß eine Fülle selbständig verarbeiteter Renaissance-Ideen im »Don Quijote« vorhanden sei. Und im Schlußkapitel heißt es mit bedeutsamer Verallgemeinerung ausdrücklich: »Der Mode folgend schrieb ich bis 1903, die Renaissance habe unsere klassische Literatur im Kern unbeeinflußt gelassen. Eine solche Stellungnahme scheint mir heute sinnlos und nur aus hartnäckiger Trägheit erklärlich (absurda y fruto de una pertinaz indolencia)«[2]). Schon vor dem spanischen Gelehrten hat sich Ludwig Pfandl mit nicht geringerer Entschiedenheit dahin ausgesprochen, daß Spanien großen Anteil an der Renaissancebewegung habe. In einer sehr reichen Studie des »Literaturwissenschaftlichen Jahrbuches der Görresgesellschaft« [3]), die er »Italienische Renaissance und spanische Renaissance« betitelt, glaubte sodann Helmut Hatzfeld in äußerstem Bemühen um Objektivität zwar das Vorhandensein der Renaissance in Spanien, aber doch einer spanischen und höchst unitalienischen Renaissance konstatieren zu müssen.

Liegt nun in dieser neuen Auffassung der spanischen Klassik (einer wirklich ganz neuen, denn vordem ist es keiner Seele eingefallen, weder in Spanien noch außerhalb Spaniens, eine wirkliche Renaissance in diesem Lande zu finden) — liegt darin eine größere Objektivität des Denkens den früheren Anschauungen gegenüber? Früher hat sich der Romantiker für das mittelalterliche Spanien begeistert, der Aufklärer gegen das klerikale Spanien ereifert. Wird jetzt fühllos klares Denken dem eigentlichen spanischen Wesen sachlich gerechter? Ich bezweifle es, denn ich sehe zwei neue Gefühlswellen unterhalb der neuen Geisteshaltung. Die eine möchte ich im weitesten Sinne die politische nennen. Spanien sucht seinen Anschluß an Europa zu vollziehen, es mag nicht in dem Rufe stehen, der europäischen Entwicklung im wesentlichsten Punkt ferngeblieben zu sein. Im Rufe laienhafter Unwissenheit habe Spanien den übrigen Nationen gegenüber gestanden »und Laie wurde der größte seiner Söhne genannt« (lego fué llamado el más excelso de sus hijos), entrüstet sich Castro [4]). Wie sehr man in Deutschland dem zur Moderne erwachenden Land gewogen war, ist schon gesagt worden. Mächtiger aber als die politische Welle ist die philosophische. Das Mittelalter wird heute nicht mehr verachtet, wie es die Aufklärung verachtete; aber es wird auch nicht mehr geliebt, wie es die Romantik liebte, als eine Ferne

1) Madrid 1925. 2) A. a. O. S. 285. 3) Freiburg bei Herder, 1926.
4) A. a. O. S. 384.

und eine Kindlichkeit. Sondern man verehrt es als eine Nähe und eine Reife. Was die Renaissance gebracht hat, gilt nicht überall mehr für durchaus neu und andersartig. Es scheint, als vollziehe sich eine Art Nivellierung zwischen dem Mittelalter und der Renaissance, wobei jenes etwas aufgehöht und diese etwas abgetragen wird. Auf solche Weise tut man einem Ruhebedürfnis Genüge, ohne der Vernunft Ernstliches zu vergeben. Und bei solch allgemeiner Niveau-Regulierung kommt denn auch die Geistigkeit des spanischen goldenen Zeitalters in die Renaissance-Ebene zu liegen.

Nach alledem verhält es sich nun tatsächlich so, daß die Frage nach der spanischen Renaissance aus genau entgegengesetzten Gründen bis in das erste Jahrzehnt dieses Jahrhunderts hinein keine Frage war und heute keine Frage mehr sein soll. So lange hat Spanien mit Selbstverständlichkeit keine Renaissance gehabt, und heute leugnet ihm nur Faulheit und Sinnlosigkeit die Renaissance ab. Da ist wohl eine Nachprüfung am Platze.

2.

Freilich könnte noch vor dem Beginn solcher Nachprüfung der lähmende Einwand erhoben werden, den Helmut Hatzfeld in versöhnlicher Absicht an den Anfang seiner erwähnten Studie stellt: daß es sich bei Worten wie Renaissance, Humanismus, Reformation »um abstrakte Hilfsbegriffe handle, die man in gewissen Grenzen willkürlich erweitern und verengern dürfe«[1]. Das ist bequem, aber doch nicht ganz richtig. Mindestens im Kern besteht für das Bedeuten der drei eng zusammengehörigen Begriffe[2] ein consensus omnium.

Sieht man von Uebertragungen wie Karolingische Renaissance und provenzalische Frührenaissance ab, so wird unter Renaissance immer eine Umwälzung der Weltanschauung und des Verhaltens in absolut allen Bezirken der Vita contemplativa und activa verstanden, die von Italien ausging und allmählich auf eine Reihe von Ländern übergriff. Den entschiedenen Anfang des Neuen sehen die meisten bei Petrarca um die Mitte des 14. Jahrhunderts gemacht; andere entdecken Regungen und Vorläuferhaftes schon in früherer Zeit[3]. Das Wort als Epoche-Bezeichnung ist jung, Michelet hat es eingeführt, Burckhardt hat es den Deutschen geläufig ge-

1) A. a. O. 24.

2) Hatzfeld stützt sich auf eine Rezension, die Joseph Körner über Burdachs »Reformation — Renaissance — Humanismus« schrieb.

3) Vgl. meine Studie »Petrarcas Stellung zu Humanismus und Renaissance«, in meinem Bande »Romanische Sonderart«, München 1926.

macht; aber der Begriff der Wiedergeburt, der Wiedererneuerung ist, wie Burdach gezeigt hat, ein uraltes religiöses Besitztum der Menschheit.

Ich muß hier ohne alles historische Beschweren die Aufmerksamkeit auf eine Dreiphasigkeit lenken, die die allgemeine Vorstellung mit dem Begriff der Wiedergeburt verknüpft. Wiedergeborensein heißt nicht ein zweites Leben beginnen, etwa von dem Ueberstehen einer großen Gefahr oder von dem Eintritt eines umwälzenden Ereignisses an ein neues Leben datieren. Sondern es heißt: ein ursprüngliches Leben nach einem Zustand der Versandung oder des Abirrens wieder aufnehmen. Das tritt sehr klar in die Erscheinung, wenn Rekonvaleszenten sich neu- und wiedergeboren fühlen. Es ist ihnen dann durchaus, als müßten sie jetzt mit reinerem Herzen, größerer Liebe, reicherer Erfahrung ihr ursprüngliches Leben wieder aufnehmen, es erhöht und insofern neu durchleben. Auf dieses ebenso körperliche wie geistige Faktum, daß ein Rekonvaleszent sich seines eigenen Lebens an der ungetrübten Quelle noch einmal bemächtigen will, um es nun in bessere Bahn zu leiten, kommt alles für das Verständnis der italienischen Renaissance an; und hier liegt auch eine wesentliche Definitionsschwierigkeit, denn dies ist der Punkt, wo Humanismus und Renaissance ineinandergewachsen sind.

Der Italiener des 14. Jahrhunderts hat buchstäblich das Gefühl, seinem ursprünglichen Leben entfremdet zu sein. Die Römer der Antike sind seine Vorfahren, er stammt aus ihrem Blut (oder meint aus ihrem Blut zu stammen, und auf das Meinen kommt es an); ihr Sprachkörper ist kaum verändert der seinige. Die Humanisten entdecken die niemals ganz versunkene Antike wieder; Patriotisches, Politisches, Juristisches, Dinge also, die zwischen Geist und Körper oder zwischen Ideellem und Praktischem stehen, spielen hierbei die größte Rolle, ja bilden in Italien den Anfang des Neuen. Das zerrissene und bedrückte Italien sieht in der alten römischen Herrlichkeit ein ursprüngliches schönes Leben, von dem es durch einen Zustand der Verschüttung und Fesselung lange abgetrennt war. In dem Augenblick, wo zu dieser Entdeckung die Sehnsucht nach dem einstigen Zustand und der Wille tritt ihn wiederherzustellen, ist der italienische Humanismus in italienische Renaissance übergegangen. Petrarca, der davon liest, daß der Mazedonierkönig einen Berggipfel bestieg, um sein Reich zu überschauen, ist ein Humanist. Petrarca, der selber den Mont Ventoux besteigt, um die Ferne zu sehen und die Heimat zu ahnen, ist ein Renaissancemensch. Allgemein formuliert: solange die Antike um ihrer selbst willen ans Licht gezogen und zu neuem Eigenleben erweckt wird, ist Humanismus vorhanden; und in dem Augenblick, wo die Antike nicht mehr belebt, sondern nachgelebt wird, nicht mehr um

ihrer selbst willen und für sich allein, sondern um einer neuen Gegenwart willen und als herrschendes Element dieser neuen Gegenwart da ist, in eben diesem Augenblick ist Renaissance vorhanden. Sobald sich nun diese Sehnsucht nach Wiedergeburt von der Sphäre des Körperlichen und Praktischen ganz abkehrt und ganz dem Geistigen zuwendet, muß sie mit Notwendigkeit in der Antike ein Prinzip des irdischen Ausgefülltseins, des Friedens im Menschlichen und der Freiheit des Ichs entdecken, dem die Jahrhunderte der transzendenten Religion, der Verdächtigung und Geringschätzung des Menschlichen und der bindenden Kirchenlehre feindlich gegenüberstehen. Und so muß die Sehnsucht nach Wiedergeburt, sie muß zum Gegensatz zur Kirche führen. Weil die italienische Renaissance etwas Körperlich-Geistiges ist, weil es in ihr um eine wirkliche Verbundenheit mit der antiken Welt geht, so wird das rein geistige Element niemals allein, niemals in entkörperter Uebersteigerung auftreten, so wird eine körperlich betonte Renaissance, eine natürliche Renaissance erblühen.

Und weil in Deutschland all diese körperlichen Zusammenhänge mit dem alten Rom fehlen, weil hier nur das rein Geistige der Renaissance wirksam werden kann, so wird hier eine letzte und übersteigerte geistige Konsequenz aus den Renaissance-Ideen gezogen werden: die Reformation. Gewiß ist die heute einigermaßen übliche Warnung, Renaissance und Reformation nicht zu verwechseln, durchaus am Platze. Reformation ist nur eine einseitige und äußerste Konsequenz der vielseitigen Renaissance. Reformation ist unkörperhaft, ist übersteigert, wo Renaissance im Körperlichen und Harmonischen bleibt. Aber müßte man zwischen zwei Fehlern den kleineren wählen, so besteht er hier sicher darin, Renaissance und Reformation als identisch zu denken, und nicht darin, sie völlig voneinander zu trennen.

In seinem Bemühen, Renaissance in Spanien nachzuweisen, das von der Reformation gar nicht berührt, von den Ideen des Erasmus nur ein wenig gestreift wurde, stellt Castro den Erasmus an Freiheit des Denkens über die Protestanten, die nicht minder dogmatisch gewesen seien als die Katholiken [1]). An anderer Stelle [2]) zitiert er das protestantische: Quod illis est Papa, est nobis Scriptura, und fügt hinzu, daß die großen Renaissancedenker »Telesio, Campanella, Bruno, Galilei, Descartes« vom römischen Katholizismus bewacht und gegängelt ihr Werk geschaffen hätten, während gleich große deutsche Gestalten erst später gekommen seien. (En Germania, figuras de igual talla vinieron más tarde.) Dies beweist eben nur von der anderen Seite her, daß der Protestantismus eine äußerste Entkörperung der

1) A. a. O. S. 319/20. 2) A. a. O. S. 247.

Renaissance und ihre fanatischste Konsequenz, ihre Verkrampfung bedeutet. Er mußte kämpfend in neuer Dogmatik auf Augenblicke erstarren, er mußte über das Krampfhafte der Kampfstellung gegen die katholische Kirche hinauskommen, ehe sich aus ihm die figuras de igual talla, die Leibniz und Kant entwickeln konnten. Er gehört so eng zur Renaissance, er bedeutet so völlig ihre letzte Essenz, daß nirgends von Renaissance die Rede ist, wo nicht irgendeine Unruhe dem Katholizismus gegenüber verspürt wird. Es berührt beinahe komisch, wie eifrig sich Castro bemüht, dem frommen Cervantes einige heimliche Unkirchlichkeiten nachzuweisen, um ihn eben nur als einen Menschen der Renaissance glaubhaft zu machen. Und in welch selbstverständlicher Unlöslichkeit streng katholisches Denken Renaissance und Reformation zusammendenkt, das zeigt die Aufzählung der modernen Völkersünden durch den führenden französischen Thomisten Jacques Maritain in seinem Buche Antimoderne. Die Renaissance ist ihm die Sünde Italiens, der Cartesianismus Frankreichs und das Luthertum Deutschlands Sünde, die sich über Herder, Kant und Fichte zu Hegel fortsetzt [1]). (Von einer spanischen Sünde ist ihm nichts bekannt.)

Doch ich komme darauf zurück, daß Protestantismus übersteigerte (bis zur Renaissance-Feindschaft fanatisierte) Entkörperung der Renaissance bedeutet, die selber etwas Körperhaftes ist, die Erinnerung nämlich italienischer Menschen an ihre römischen Vorfahren, die »Rekonvaleszenz« Italiens. Hier habe ich eine gefährliche Uebertragung gebraucht. Ein einzelner Mensch wird geboren; sein Lebenslauf mag ihn ursprünglichen Idealen untreu werden lassen, eine Erkrankung, ein Ereignis mag ihn zu seiner »Wiedergeburt« und zur Besinnung auf seine ursprüngliche Lebenstendenz führen, der er nun geläutert und entschiedener nachgeht. Wann kann man dies alles von einem Volke sagen? Wann wird es geboren, wann ist eine Veränderung, wann eine Renaissance bei ihm anzunehmen?

Für die Geburt eines Volkes wird es auf das ankommen, was Christian Morgenstern als Reiz »Vor einem alten Schrank« empfindet [2]):

In eins gewachsen wie ein Baum, ein Schiff,
Ein Staat, den keiner mehr zergliedern kann,
Der in ein Ganzes so zusammenrann,
Daß es wie Eigenleben ihn ergriff.

»Wie Eigenleben.« Das annähernde und vergleichsweise »wie« darf gewiß nicht vergessen werden. Die feste staatliche Zusammenfassung ausge-

1) Vgl. meine Studie: »Deutsches Wesen in der französischen Auffassung des 19. und 20. Jahrhunderts«. Zeitschrift für Deutschkunde Jahrg. 41/3 S. 190/91.

2) »Einkehr« München 1910, S. 40.

dehnter Gebiete erfolgt spät, Nationalgefühl im heutigen Sinne ist eine sehr moderne und sehr schwankende Angelegenheit, Einheit des Denkens, Einheit des Sprechens sind zwischen Gebieten, die man einem Staat und einem Volke zuzurechnen pflegt, durchaus nicht immer gegeben.

Dennoch kann man den Völkern, die unzweifelhaft von der Renaissance betroffen wurden, eine ungefähre Stunde ihrer ersten Geburt zuweisen. Die Zeit war eingetreten, wo die Völkerwanderung ein Ende hatte, wo die körperliche und geistige Mischung der verschiedenartigen Stämme, die nun neue Ganzheiten bildeten, im wesentlichen vollzogen war. Die Zeit war eingetreten, wo sich Nationalsprachen herausgebildet hatten, die wahrscheinlich niemand so sprach, wie sie geschrieben wurden (oder sicher niemand so sprach, denn auch heute spricht kein natürlicher Mensch die Schriftsprache, durch die er zum Ganzen gehört), die aber doch anerkannte gemeinsame Gefäße waren für Volksinhalte; für Gedanken, Phantasien, Bestrebungen also, die ausdrücklich einem ganzen Volke galten und gerade diesem einen und nicht der Gemeinsamkeit aller Menschen, denn für das allen Gemeinsame gab es die Sprache der gemeinsamen Kirche, das Lateinische.

Und die europäischen Völker waren von ihrer approximativ bestimmbaren Geburtsstunde schon eine geraume Strecke entfernt; die Möglichkeit, vielleicht die Notwendigkeit eines Versandens im Wesentlichsten war gegeben. Die wesentlichste Rolle in den europäischen Neubildungen spielte die Kirche. Der Katholizismus hatte sich kämpfend durchgesetzt und den neuen Völkermischungen die allen europäischen Staaten gemeinsame Prägung verliehen. Die Kampfzeiten der Kirche innerhalb Europas waren beendet, sie hatte Zeit gehabt, sich zu entwickeln, sich zu befestigen, zu erstarren. Die kirchliche Weltanschauung war ganz ausgebildet, ihre Herrschaft innerhalb Europas eine unzweifelhafte und unantastbare, und auf diese allzugroße Ruhe und Sicherheit, die als Enge und Bedrückung empfunden werden konnte, mußte wohl eine neue Bewegung folgen.

Was nun auf Italien, Frankreich, Deutschland und England zutrifft, daß sie als neue europäische Völker längst »geboren« waren, daß also ihre Volksbestandteile (Lateiner und Germanen in Italien, Slaven und Germanen in Deutschland, usw., usw.) sich physisch und geistig zusammengefunden hatten, und weiter, daß seit der »Geburt« eine Zeit verflossen war, in der ruhige Reife und Ueberreife des Kirchlichen hatten eintreten können: genau diese beiden die Renaissance vorbedingenden Punkte treffen auf Spanien nicht zu. Es hat ein außereuropäisches Schicksal erlitten. So eng es der lateinischen Sprache und der römischen Kirche verknüpft, und so viel gotisches Blut ihm zugeflossen ist: es gehört nur halb zu Europa

Afrika hat einen gewaltigen Anteil an der iberischen Halbinsel, ehe sie romanisiert wird. Nordafrikaner bilden neben Iberern und Kelten die Urbevölkerung, Phönizier dringen um 1000 v. Chr. ein, Karthager im 6. Jahrhundert. Jahrhundertelang sind sie die Herren, fast zwei Jahrhunderte müssen die Römer kämpfen, bis endlich, unter Augustus, ein völlig ruhiger und dazugehöriger Bestandteil des römischen Reiches aus Spanien geworden ist. Aber ein Bestandteil, in dessen Eigenart schon vieles zu finden ist, was noch heute als spanisches Charakteristikum deutlich vervortritt, und was man wohl ein Stück Afrika nennen kann: ein aufflammendes Pathos, eine Neigung zum Fanatismus, der in Tapferkeit, Grausamkeit und stoischem Erdulden ohnegleichen ist, ein fatalistisches Hinnehmen, eine wollüstige Freude am Blut, eine Superlativhäufung der Sprache, ein Glühen der Phantasie. Früh dringt das Christentum nach Spanien und wird mit leidenschaftlicher Hingabe, heroisch märtyrerhaft erfaßt. Die römische und christlich-römische Epoche, dann die Zeit der Völkerwanderung, das Eindringen der germanischen Stämme, die Aufrichtung der gothischen Herrschaft lassen Spanien vorerst das gemeinsame europäische Los teilen, und nur die Wildheit ständiger Religionskämpfe erinnert an den afrikanischen Untergrund. Aber im 8. Jahrhundert, wenn für Europa die neue Völkermischung vollzogen ist und eine Friedenszeit der unangetastet herrschenden Kirche beginnt, fällt Spanien an Afrika zurück. Im Jahre 711 unterliegt das christlich-europäische Spanien bei Cádiz, und zwei Jahre später gehört die ganze Halbinsel bis auf einen winzigen Rest den Mauren. Das ist kein Zufallssieg, es ist auch nicht allein aus der vorangegangenen Zerbröckelung der christlichen Staaten zu erklären, kaum auch allein daraus, daß die Mauren eine höhere Kultur mit sich bringen. Sondern überall in Spanien ist ihnen der Boden bereitet, Afrika ist hier bei sich zu Hause. Wenn es nach Frankreich hinüberlangt, kann es nur Augenblickserfolge erzielen; aus Narbonne müssen die Mauren 759 heraus. Aber in Spanien hält es sich, blüht es in hoher Kultur. Und vielfach vertragen und überall mischen sich christlich-europäische Spanier und Mauren. Mischen sich körperlich und geistig. Die spanische Geistigkeit durchtränkt sich geradezu mit orientalischen Elementen, für die sie von Natur vorbereitet ist. Wiederum gibt sich das christlich-europäische Spanien nicht verloren, trotzdem es ins Nordgebirge zurückgedrängt ist. Von hier aus nimmt es den Kampf der Wiedereroberung auf, der an acht Jahrhunderte dauern und in all dieser Zeit Spaniens Zentralerlebnis bedeuten wird.

Es ist nicht nur ein Kampf gegen das greifbar außen befindliche Maurentum. Als solcher wird er nicht überall und ununterbrochen geführt. Immer

wieder kommt es vor, daß sich eine christliche Gruppe gegen eine andere christliche Gruppe mit den Mauren verbindet, wodurch denn die körperliche und geistige Mischung des Abend- und Morgenlandes immerfort zunimmt. Auch der spanische Nationalheld, der Cid, kennt derartige Bündnisse. Es ist ein ständiger Kampf gegen das Maurentum im eigenen Wesen. Wie eine Tragikomödie nimmt sich unter diesem Aspekt das maßlose Verlangen nach der limpieza de sangre aus. Für »rein« gilt das Blut, das keine Mischung mit orientalischem Blut erfahren hat. Und wo soll man es hernehmen? Dem Bestreben des aufblühenden spanischen Staates, nur nachweislich »reinblütige Abkömmlinge christlicher Eltern und Ahnen« in Aemter aufzunehmen, setzte »die Petition der Cortes aus dem Jahr 1532, es möchte nicht weiter als bis auf die vierte Generation zurückgegriffen werden«, einen Damm, und die Streitschrift von 1560, für deren Verfasser ein Erzbischof galt, El Tizón de España, wollte beweisen, »daß ein großer Teil der ersten Adelsfamilien des Landes unter ihren ältesten Vorfahren Juden und Mauren zählten« [1]. Die Sorge um das reine Blut, die mit der Austreibung der Morisken und der Juden zur folgenschwersten Selbstverstümmelung führte, ist nichts als die qualvolle Sorge um das eigene Europäertum und Christentum, nichts als die qualvolle, weil nur allzuberechtigte Unsicherheit in diesem Punkte.

Für die übrigen Völker Europas zerfällt das Mittelalter durchaus in zwei Epochen: in der ersten strömen die Stämme zusammen und geraten unter die Herrschaft der Kirche; in der zweiten wachsen die zusammengeströmten Stämme zu Völkern ineinander und bilden innerhalb der ruhig herrschenden Kirche ihre Geistigkeit aus. In Spanien ist dieses ruhige Zusammenwachsen der zweiten Epoche nicht vorhanden; an ihrer Stelle stehen die Jahrhunderte der Reconquista, der Maurenverdrängung. Spanien als europäisch-christliches Land ist eigentlich im Augenblick der blühenden europäischen Renaissance geboren: 1492 mit der Rückeroberung Granadas. Aber auch da hat die Reconquista noch kein Ende; sie kann niemals ein Ende haben, das christlich-europäische Spanien wütet gegen sich selber weiter, reißt sich Glieder vom Leibe, entzieht sich Blut, um nur zur limpieza de la sangre zu gelangen, die es niemals erlangen kann, da sein gesamtes Blut afrikanisiert ist.

Diese nie verlöschende und nie zu befriedigende Sehnsucht nach Blutreinheit ist aber wesentlich mehr als ein nur materialistisches oder positivistisches Verlangen, als der Rechtsanspruch einer körperhaften Kaste oder Stammeinheit oder Rasse. Sie ist der Ausdruck und die Konsequenz eines reinen Ideals. Nicht als Nachkomme von Goten oder Römern,

1) Pfandl, »Spanische Kultur und Sitte« S. 72/73.

nicht als Castilier kämpft der Spanier gegen den Mauren, sondern als Christ gegen den Ungläubigen, und die »Reinheit des Blutes« steht nur für die Reinheit des christlichen Glaubens. Auf solche Weise ist das spanische Christentum körperhafter als das europäische, und auf solche Weise ist die spanische Kirche niemals in der glücklichen und gefahrvollen Ruhelage der europäischen Kirche. Sondern sie ist immer in Bewegung, immer im Kampf gegen Außenfeinde, gegen »Ungläubige«, und nicht etwa bloß gegen Ketzer, immer im Zustand höchster Leidenschaft. Auch jene zweite Vorbedingung einer europäischen Renaissance, die Erstarrung der herrschenden Geistesmacht, der Kirche, ist also für Spanien durchaus nicht gegeben.

Nach einem völlig andern Schicksalswege als dem des übrigen Europa befindet es sich am Ende des 15. Jahrhunderts in vollkommen anderer Lage als dieses übrige Europa. Man rechnet den Beginn der Neuzeit von der Entdeckung Amerikas an. Das gleiche Jahr 1492 aber brachte die Entdeckung Amerikas und den Fall Granadas. Spanien als moderner europäischer Staat wurde damals nicht wiedergeboren, sondern geboren, und die spanische Kirche hatte all die Jahrhunderte vorher keinen Augenblick den Genuß einer Alleinherrschaft und damit die Möglichkeit eines Ermattens und Versandens gehabt.

Doch ein Denkmal für Columbus richtet sich heute genau so stolz über dem Hafen von Barcelona wie am Bahnhof von Genua empor, die Spanier nehmen den Mann seinem Blute nach für sich in Anspruch, und auf spanischen Schiffen erreichte er die neue Welt. Wer wollte demgegenüber den Anteil Spaniens an der europäischen Renaissance leugnen?

Ich weiß keine Gestalt, in der sich dieser spanische Anteil in seiner Eigenart deutlicher erwiese als die des Columbus. Ein übermütiges und geniales Gedicht C. F. Meyers: Conquistadores schildert den Schluß der Entdeckerfahrt, die Verzweiflung der scheinbar Genarrten, dann den Jubel der »berühmten Helden«, die eben noch ein trostloses Gesindel waren. Wieso er zu dieser unsinnigen Reise habe verlockt werden können, fragt sich einer der Conquistadoren im Augenblick des Verzweifelns. Weil er der Persönlichkeit des Genies erlegen sei, das ihn »die Karten schauen ließ«:

> Was er doziert, verstand ich nicht,
> Ich ließ es alles gelten —
> Sein übermächtig Angesicht
> Verhieß mir neue Welten!

Dieser Conquistador spricht für Spanien. Aus Italien bringt Columbus die Idee, die Wissenschaft, die Erleuchtung nach Spanien hinüber. Und

Spanien rüstet ihn aus, gibt ihm die materiellen Kräfte zur Eroberung der neuen Welt, die nicht für neue Ideen gewonnen wird, sondern erobert für den gleichen Geist und mit der gleichen heiligen Grausamkeit wie Granada. Das spanische Amerika wird kein Renaissanceland, sondern ein Machtreservoir Spaniens. Helmut Hatzfeld, der wie gesagt eine spanische Renaissance in ihrer Eigenart neben die italienische stellt, als andersartig renaissancehaft, sieht in Spanien eine Lebenssteigerung ohne »irdische Eudämonie« (die doch eben das Wesentliche des Renaissancedenkens ist!). Der spanische Tatmensch, schreibt er, »stellt all seine Lebenskräfte in den Dienst der Seefahrt, der Entdeckung, der Kolonisation, er münzt sie um in Aktivität, die sich nicht des Lebens als solchen bewußt wird, sondern der Leistung«. Und kurz darauf: »Die große Individualität des aktiven Lebens in Spanien ist der Entdecker und Conquistador: Columbus, Córtez, Pizarro« [1]). Man ziehe von Columbus den Genuesen ab, den Mann der italienischen Wissenschaft, der sich »des Lebens als solchen bewußt ist«, der es weiten und erhöhen will, man stelle, was dann von Columbus bleibt, neben Córtez und Pizarro, so hat man in diesem Punkt der Entdeckungen den spanischen Renaissanceanteil. Ein Renaissance-Element ist von Spanien aufgegriffen, seines geistigen Renaissance-Wesens entkleidet und zum Aufbau Spaniens, zur Stärkung seiner Macht verwertet. Es ist nicht etwa so, als vollbringe Spanien im Jahre 1492 zwei innerlich verschiedenartige Handlungen durch die Eroberung Granadas und die Entdeckung Amerikas, gewissermaßen eine Handlung, die das Mittelalter schließe, und eine, die die Neuzeit beginne. Sondern von Spanien aus setzen die Conquistadores die Aktion der Reconquista geradlinig fort, genau so wie auf kirchlichem Gebiet die Inquisition den alten Kampf gegen den Unglauben fortsetzt. (Eine »Fortsetzung der Reconquista-Idee«, durchaus »im Bannkreis des spanischen Idealismus« gelegen, und derart »des einmütigen Beifalls der Nation sicher«, nennt ja doch die Inquisition gerade und ausdrücklich Ludwig Pfandl, der ganz vom katholischen Standpunkt aus Schreibende [2]).

Wer freilich derart den spanischen Columbus vom italienischen trennt, muß die Berechtigung zu solch symbolisierender Konstruktion nachweisen. Ein Blick auf den höchsten geistigen Ausdruck Spaniens, auf seine Literatur im 16. und 17. Jahrhundert vermag den notwendigen Nachweis zu führen.

---

1) Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft I, S. 31 und 33, Freiburg 1926.

2) A. a. O. S. 39.

3.

Es muß hier noch einmal der Begriff des Humanismus in seiner Reinheit als Beschäftigung mit der Antike um der Antike willen herausgehoben werden. Man verwischt ihn zu häufig nach zwei Seiten hin. Man spricht bereits dort von Humanismus, wo das Wissen um das Altertum noch ganz im Dienste der Kirche steht, bei Dante etwa, dessen völlige und geschlossene Mittelalterlichkeit auf solche Weise verkannt wird. Und man spricht auch dort noch von Humanismus, wo die Antike nicht mehr um ihrer selbst willen und isoliert Verehrung genießt, sondern schon nachgelebt, in Gegenwart umgebildet wird, wo also schon Renaissance vorhanden ist. Diesen zweiten Fehler begeht Castro, wenn er in seinem Cervantes-Buch den Humanismus als »Wertung und Verherrlichung (valoración y ensalzamiento) des Menschlichen, des Menschen und seiner Vernunft«, ansieht, wenn er ihn »eine neue Methode des Weltbetrachtens« nennt [1]). Doch Castro begeht diesen Irrtum nur, um jenen ersten Irrtum auszuschalten. Er will seinen Cervantes als Renaissancemenschen und so implicite als erfüllt von humanistischen Ideen erweisen. Und er legt nun den Nachdruck darauf, daß er niemanden um der bloßen Kenntnis des Altertums willen als Humanisten bezeichnen wolle.

Es ist weit verbreitet von spanischem Humanismus zu sprechen, weil sich auch die Spanier mit der Antike befaßten, und von spanischer Renaissance, weil eine Fülle italienischer Kunstformen nach Spanien gelangte. Das sind aber, wie der energische Castro es ausdrückt, »naive und äußerliche Auffassungen« (conceptos ingenuos y exteriores). Wenn Humanismus und Renaissance in Spanien vorhanden sein sollen, muß nicht nur der Stoff des Humanismus und nicht nur die Form der Renaissance, sondern es muß auch der Inhalt, der Geist beider Bewegungen vorhanden sein [2]).

Ist der geistige Inhalt des Humanismus nach Spanien gedrungen? Hat es die Antike um der Antike willen verehrt? Dem Verneiner dieser Frage werden sicherlich und mit Recht große spanische Gelehrte entgegengestellt werden, die in der europäischen Humanistengesellschaft eine

---

1) A. a. O. S. 84.

2) Deshalb ist die Frage nach dem Vorhandensein einer spanischen Renaissance von der Kunstgeschichte her kaum zu entscheiden. Hier fällt immer zu sehr die italienische Form ins Auge, und oft wird nur sie in Betracht gezogen. Studierenden, die nach Spanien reisen, um Spanien zu begreifen, gebe ich stets den Rat, sich vor dem Prado zu hüten, ehe sie Spanien gesehen haben.

bedeutende Rolle spielten. Und dennoch ist es schwer, die Frage gänzlich zu bejahen.

Der am meisten in Spanien verehrte ausländische Humanist ist Erasmus von Rotterdam. Man spricht hier von »Erasmismus«, wie man anderwärts von Renaissance und Reformation redet; der Erasmismus gilt geradezu als die spanische Abart der Renaissance und Reformation. In seinem Bemühen, den Spaniern einen Anteil an der Renaissance-Bewegung zu sichern, macht Castro aus Erasmus den freiesten, den fortschrittlichsten und revolutionärsten Kopf der Epoche. Die Protestanten waren Dogmatiker, Erasmus habe ohne alle Bindung nur seiner Methode des Suchens gelebt. Weshalb er den katholischen wie protestantischen Theologen gleich anstößig gewesen sei [1]). Den Einfluß dieses Humanisten, der insofern ganz und gar ein Humanist war, als er sich ganz auf die Erforschung der Antike beschränkte und den Kämpfen der Gegenwart aus dem Wege ging, insofern doch aber auch ein völliger Renaissancemensch, als er sich ganz und gar die innere Freiheit bewahrte, ganz und gar diesseitig gerichtet und von einer naturalistischen Weltanschauung beseelt war, seinen Einfluß auf Spanien nennt Ludwig Pfandl [2]) einen »ungeheuren«, nennt ihn »das überzeugendste Beispiel« für die Verbundenheit Spaniens mit dem wiedergeborenen Europa und charakterisiert ihn dann derart: »Erasmus wird für seine spanischen Leser und Freunde nicht nur der Reformator christlichen Geistes, sondern auch der Meister des Humanismus, der Apostel des Friedens und der Schönheit. Was die Spanier an ihm lockt . . ., das ist die unerreichte Originalität seiner Ideen, die gründliche Kenntnis des klassischen Altertums, die Unabhängigkeit seiner Kritik . . ., sein durstiges Streben nach edler Schönheit. Was die Spanier dagegen kalt läßt . . ., das sind jene Züge in Erasmus' Wesen und Ideen, die sich irgendwie als glaubensfeindlich deuten lassen . . . Wo immer sich des Spötters Pfeile gegen die Wurzeln spanischer Rechtgläubigkeit richten, da prallen sie wirkungslos ab an dem ehernen Panzer einer Jahrhunderte alten und Jahrhunderte starken Tradition.« Und zu dem christlichen Reformatorentum des Erasmus heißt es gar: »Die kommende spanische Mystik ist im Grunde nichts andres als erasmistische Reinigung und Vertiefung des religiösen Geistes.« Danach wirkt also Erasmus auf Spanien keineswegs im Sinne einer Renaissance-Weltanschauung. Die »Originalität seiner Ideen«, die »Unabhängigkeit seiner Kritik« wird nur geachtet, wo sie an der religiösen Tradition nicht rüttelt. Ja, sein Werk wird ausdrücklich für die Vertiefung des

1) A. a. O. S. 319/20.

2) In seiner »Spanischen Literaturgeschichte« Bd. I S. 55—57. Leipzig 1923.

ursprünglichen religiösen Fühlens, für die Vorbereitung der kommenden Mystik in Anspruch genommen. Damit aber wird es geradezu enthumanisiert, denn nun stehen ja Philosophie und klassische Philologie wieder als Mägde der Theologie da, und ein solcher Erasmus ist nicht humanistischer als Dante. Ein solcher Erasmus ist aber auch nicht mehr Erasmus von Rotterdam, sondern ein spanischer Erasmus. Helmut Hatzfeld berichtet von dem Erasmisten Manrique, der Großinquisitor war. Das sollte ein »Ausgleich zwischen christlichem und antikem Ethos« sein und dem Motto des Erasmus entsprechen: Cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare. Man habe übrigens bald gemerkt, daß dies doch kein passender Ausgleich sei, und den verdächtigen Erasmismus im Jahre 1535 verboten. Ganz im Sinne Pfandls, der in der spanischen Mystik humanistische Einflüsse sieht, läßt Hatzfeld ein reinlicheres Zusammenwirken von humanistischen und christlichen Bestrebungen dann bei Loyola eintreten. Hier gehe eine »religiöse Umstilisierung der italienischen Renaissance« [1]) vor sich. Beide Gelehrte also, die einen Humanismus und eine Renaissance in Spanien mit Selbstverständlichkeit annehmen, zeigen mit vollkommener Deutlichkeit, daß Renaissance-Wirkungen von Erasmus keineswegs ausgehen. Sie tasten auch stark seine eigentlich humanistische Wirkung an. Denn eine elegantia litterarum, die sich mit dem Amt eines Großinquisitors verbinden läßt, und die fügsam in den Dienst des Loyola tritt, bedeutet fraglos keine Verehrung der Antike um der Antike willen.

Die gleiche »Umstilisierung«, genauer: Verkehrung in ihr geistiges Gegenteil, ja Einreihung in die ihr feindliche Schlachtordnung, ist im spanischen Schicksal der italienischen Renaissance-Lyrik zu beobachten.

Ohne die Kirche unmittelbar zu bedrohen, wie das humanistische Wissenschaft tat, im wesentlichen die Bringerin einer verfeinerten Kunstform, und was sie doch etwa an heidnisch-naturalistischem Gehalt besitzt, sorglich unter der Schönheit und Ueppigkeit dieser Form verbergend, darf sich die italienische Verskunst wie eine Decke über das spanische Dichten legen. »Im 16. Jahrhundert wurde Spanien von Italien vollständig unterjocht; alles, selbst die Fehler Italiens ahmte es nach«, schreibt der Franzose Eugène Baret in seinem Handbuch der spanischen Literatur [2]), und in formaler Hinsicht trat diese »Unterjochung« wirklich ein. Boscán war der Schulmeister, der die italienische Form und den italienischen Anstand lehrte, und sein Freund Garcilaso de la Vega wurde als Mensch und Dichter die eigentliche Renaissancegestalt Spaniens. Er war ein

1) A. a. O. S. 26.

2) Hist. de la lit. Esp. 1884, S. 138.

altadliger Aristokrat, ein Hofmann, ein Gelehrter, ein Liebender und ein Offizier; er war in hohen Aemtern an den Bildungsstätten und Glanzpunkten Europas tätig; auf Schlachtfeldern zeichnete er sich aus, und mit dreiunddreißig Jahren wurde er zu Tode getroffen, weil er in empörter Eile seine Sturmkolonne ohne Helm und Panzer vorführte. Die ganze Fülle und der ganze Schwung eines Renaissanceschicksals verklären sein Dasein. Und seine Verse, eine Epistel, Oden, Elegien und Sonette, sind ganz und gar Nachahmungen der Antike und der antikisierenden Italiener, sind ganz erfüllt von Virgil und Petrarca, und sind doch nicht nur trockene Nachformungen, sondern belebt von seinem Willen, selber wie ein Renaissance-Italiener zu leben. Er scheint dem Spanischen ganz entrinnen zu wollen; wo er seinen Freund Boscán und dessen Uebertragung des Cortigiano preist, da schreibt er, es walte ein (literarischer) Unstern über Spanien: denn noch habe kaum jemand hier etwas Dichterisches hervorgebracht, was man nicht entbehren könnte. Dies ist wirklich ein völliges Sichausliefern an Italien, und Castillejos Kampf gegen die neue Form (Contra los que dejan los metros castellanos y siguen los italianos) vermochte den Sieg Italiens nicht zu hindern. Aber war es ein Renaissance-Sieg?

Die Literaturgeschichten heben gern und vom formalen Standpunkt aus mit völligem Recht die Herrschaft des italienischen Stils in den Dichtergruppen von Sevilla und Salamanca hervor. Fernando de Herrera in Sevilla fühlt sich ganz als Schüler Garcilasos, den er kommentiert, er dichtet platonische und pretiöse Liebeslieder ganz wie ein Petrarkist. Daß er daneben und darüber hinaus auch große patriotische Töne findet, unterscheidet ihn an sich gewiß nicht von Petrarca und den Humanisten, die alle Patrioten waren. Aber in Herreras Patriotismus mischen sich religiöse Klänge von großer Wucht und gewinnen die Führung. Der spanische Dichter sieht ringende Völker nicht unter dem Gesichtspunkt des Irdischen, sondern des Himmels: man kämpft für oder gegen den Herrn, man siegt für ihn über Ungläubige oder wird von ihm Sünden halber gestraft. Bei dem Haupt der Salmantiner Gruppe, bei Fray Luis de León, ist diese »Umstilisierung« eine noch viel entschiednere. Bei ihm handelt es sich buchstäblich um eine Einrückung formaler Renaissance-Elemente in die Schlachtreihe wider die Renaissance. Er handhabt die italienischen Maße als ein Meister, er überträgt Griechen, Lateiner, Italiener, er überträgt auch aus der Bibel, und er gibt sein Eigenstes in humanistisch-italienisch geschmeidiger Form dort, wo er als ein christlicher Schwärmer und Mystiker die Abkehr von dem »schmählichen Leben mit all seinem Hoffen und Fürchten«, die Mißachtung »des niedrigen

und stumpfen Erdbodens« predigt. El bajo y torpe suelo — eine stärkere Verleugnung dessen, was dem Renaissancemenschen zuengst ans Herz gewachsen ist, läßt sich kaum formulieren. Freilich ist sie in reiner, italianisierender Renaissanceform ausgesprochen worden.

Die spanische Lyrik der Blütezeit erreicht dort ihre äußerste Eigentümlichkeit und Höhe, wo sie sich mit mystischem Geist erfüllt. Wunderbare sinnlich-übersinnliche Verse der Liebe zu ihrem Erlöser werden der heiligen Teresa de Jesús zugeschrieben, und Juan de la Cruz, der Teresas Bestrebungen fortsetzte, gilt den Spaniern selber als bedeutendster Lyriker des »goldenen Zeitalters«. Menendez y Pelayo's enthusiastische Beurteilung seiner Poesie als angelica, celestial y divina ist einigermaßen offiziell und allgemeingültig geworden. In Tönen des Hohenliedes erfleht Juan de la Cruz die Vereinigung der Seele mit dem himmlischen Geliebten, und wenn er die Herrlichkeit der Natur besingt, so findet er sie schön als Ausdruck der Gottheit. Der Heiland hat sie angeschaut, und von seinem Blick bewahren die Landschaften einen Abglanz, er ließ sie »mit seiner Schönheit bekleidet«: vestidos los dejó con su hermosura. (Mit einer Vergottung der Natur, mit Naturalismus hat das nichts zu schaffen.)

Nun ist, wie gesagt, die spanische Mystik, die sich der lyrischen Formen Italiens bemächtigt, selber als »erasmistische Reinigung des religiösen Geistes«, aufgefaßt worden, und Ludwig Pfandl hat diesen Gedanken seiner Literaturgeschichte später in einer besonderen Studie ausgeführt [1]. Er hat ihn auch in seiner Wahrheit bewiesen. Man muß sich nur über den hier vorliegenden Begriff der »Reinigung« klar werden. Mystik bedeutet für Pfandl den Zustand der geheimnisvollen Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott infolge außerordentlicher Gnadenwirkungen, sowie Bericht und Lehre hiervon. Wie diese außerordentlichen Gnadenwirkungen herbeizuzwingen oder vorzubereiten seien, davon handelt eben die Lehre. Ein Hauptmittel dazu und insofern eine wesentliche Vorstufe der Mystik ist die Askese. Nun weist Pfandl sehr nachdrücklich darauf hin, daß der spanische Katholizismus des Mittelalters zwar Askese, aber keine Mystik kenne. Die Askese ist eine jedem Menschen zugängliche Uebung oder Lebenshaltung, durch die er sich auf sein christliches Heil vorbereitet, durch die er sich läutert, ohne deshalb eine Absonderung vorzunehmen und auf eine persönliche Heilsbotschaft zu warten. Er bleibt durchaus innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Der Mystiker dagegen bleibt nicht oder doch im wesentlichen Punkt nicht innerhalb dieser Gemeinschaft. Er wird um zwei Stufen über den allgemein erreichbaren

1) In den »Neueren Sprachen« 1925: »Die großen spanischen Mystiker«.

Zustand der purgatio hinausgeführt. Ihm wird eine besondere und persönliche Heilsbotschaft oder Erkenntnis zuteil, die illuminatio, und auf diese persönliche Erleuchtung folgt die persönliche Vereinigung mit Gott, die unio. Der Mystiker also steht als ein Einzelner, als ein Selbständiger der Gottheit gegenüber. Dieser Individualismus ist nach Pfandls Untersuchung im mittelalterlichen spanischen Katholizismus nicht zu finden; die noch so glühende Frömmigkeit des einzelnen Spaniers sucht keine Sonder-Erleuchtung; in der gemeinsamen Kirche finden sich alle zusammen. Es ist das Erstarken des Individualismus durch Humanismus und Renaissance, was im 16. Jahrhundert die spanische Mystik hervorbringt. Eine spanische Persönlichkeit, die zu sich selber kommt, prägt ihr Ich nicht der Erde, sondern dem Himmel gegenüber entschiedener aus.

Jetzt betrachte man an der heiligen Teresa de Jesús, was es mit dieser humanistisch oder renaissancehaft fundierten Ich-Ausprägung auf sich hat. Ein Faktum scheint mir in ihrem Werk und Verhalten besonders charakteristisch. Sie führt ihre berühmte Lebensbeschreibung bis zu dem Augenblick ihrer ersten Klostergründung. Sie ist eine Visionärin, die ihre eigene reine Frömmigkeit auf die Mitmenschen übertragen, die der katholischen Gesinnung eine erhöhte Festigkeit verleihen will, nicht nur, nicht einmal in erster Linie durch ihr geistiges Werk, durch ein geistiges Wirken auf andere zu erweckende Individuen. Sondern sie will der wankenden Kirche feste Stützen bauen, sie will ihr eine neue »Kompanie« werben, nicht anders als Loyola ihr eine Kompanie wirbt. Sie steht unmittelbar neben Loyola. Wenn sie erzählt hat, wie ihr erstes Kloster zustande gekommen, hat sie das Wesentliche erzählt. Was als Renaissance-Keim in ihr liegt, wird noch im Zustand des Keimhaften, wird im Augenblick der Konzeption selber zwiefach in Antirenaissancehaftes verwandelt. Einmal geht es ihr (und den spanischen Mystikern nach ihr) keineswegs um die Entwicklung der irdischen Persönlichkeit; sodann aber geht es ihr (und der spanischen Mystik überhaupt) auch nicht darum, den Einzelnen in jener unio mit Gott als Einzelnen zu belassen; sondern dies ist nur eine Verstärkung seiner Religiosität, und so gestärkt soll er erst recht in der Gemeinsamkeit der Kirche stehen und sie gegen den Unglauben verteidigen. Die Inquisition, die mit dem Erasmismus aufräumte und den Mystikern höchst mißtrauisch gegenüberstand, fand sich mit ihnen doch ab und ließ sich ihre Hilfe gern gefallen. Damit wird denn auch hinfällig, daß es sich hier um eine Renaissance der versandeten Kirche handeln könnte. Teresa in ihrem Reformeifer dem Karmeliterorden gegenüber faßt ihre Mission so auf. Aber tatsächlich setzt die Heilige und setzen ihre Jünger und Nachfolger nur das Werk

fort, das bis 1492 in der Maurenbekämpfung bestand. Unversandet und unermüdet kämpft die spanische Kirche im gleichen Kriege weiter; sie hat sich nur nach endlicher Bezwingung des maurischen Widerstandes einem neuen, dem europäischen Feind entgegenzustellen. Hierbei findet sie an den Mystikern Bundesgenossen, die vom Feinde gelernt haben.

Doch ich glaube im Schreiben immerfort den Vorwurf zu hören, den schon Pfandls Kulturgeschichte gegen mich erhob: jenen Vorwurf der Verwechslung von Renaissance und Reformation. Wie soll ich ihm entgehen? Im tiefsten haben Deutschland und Spanien der italienischen Renaissance gegenüber die gleiche Position: beide stellen die Persönlichkeits-Idee der Renaissance in Beziehung zum Ewigen. Aber in Deutschland führt das zur letzten Konsequenz des Renaissance-Denkens, zur Reformation; und in Spanien führt es zum sofortigen Verneinen der Renaissance und zum unerbittlichen Vernichtungskampf gegen sie, zur Gegenreformation.

Gerade da, wo scheinbar oder wo anfangs wirklich gar nicht die Rede ist von religiösen Dingen, wo Renaissance-Elemente übernommen werden, die gar nichts mit dem Ideenkomplex des Theologischen zu tun haben, gerade da zeigt es sich wieder und wieder, daß jeder Renaissance-Keim auf spanischem Boden antirenaissancehafte Frucht bringt.

Die italienischen Humanisten und Renaissance-Menschen sind Patrioten, die in antiken Erinnerungen schwelgen, und die sich unmittelbar an das alte Rom knüpfen. Die französischen Renaissancedichter verachten die mittelalterliche Entartung des Französischen; sie suchen ihre Sprache zu latinisieren und zu gräzisieren, sie suchen ihr Königshaus auf trojanisches Fürstenblut zurückzuführen, ihr Patriotismus bindet Frankreich an die Antike. Die patriotische Rückschau der spanischen Dichtung im 16. und 17. Jahrhundert gilt durchaus der Reconquista. Um die Kämpfe mit den Mauren dreht sich das Wesentliche der frühen spanischen Epik, deren Zentralgestalt der Cid ist. Weniges dieser ursprünglichen Epik ist in originaler Form, manches als Chronikenbericht erhalten, ungemein vieles muß im 15. Jahrhundert noch lebendiger Volksbesitz gewesen sein. Und nun blüht neben und über der antikisierenden Renaissancelyrik die Fülle der spanischen Romanzenpoesie auf, und der Humanismus gibt nicht nur durch seinen allgemeinen Patriotismus die Anregung dazu, sondern nimmt sich selber in Spanien der Romanzendichtung an. Womit denn wieder etwas zwiefach Antirenaissancenhaftes geschieht. Denn einmal ist der Inhalt der Romanzen die Verherrlichung des mittelalterlichen Menschen, der für seinen Glauben kämpft. Und auch wo in der beliebten und wuchernden Abart der »maureskenc« Roman-

zen die sympathische Gestalt oder der Held des Gedichtes bei den Mauren zu suchen ist — es mag sich in den ältesten Romanzen dieser Art um wirkliche Maurendichtung in vielleicht ursprünglich arabischer Sprache handeln; später wird der edle, tapfere, verliebte Maure eine Mode- und Schablonefigur der spanischen Poesie —, auch da ist doch der Inhalt dieser Dichtung die Reconquista. Der Spanier ehrt sich selber, wenn er die Qualitäten des dennoch besiegten Gegners betont, und auch in solchem Sympathisieren mit dem Mauren, und auch wenn es um Liebes- und Privatangelegenheiten geht, gehören doch diese romances moriscos zu der großen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in Spanien. Zuzweit aber liegt das Un- und Antirenaissancehafte der Romanzendichtung darin, daß man bei ihr nicht sagen kann, was volkstümlich und was gelehrt ist, was plebeijisch und was aristokratisch, daß sie vielmehr wirklich Eigentum des spanischen Volkes ist und in allen Bildungs- und Bevölkerungsschichten gepflegt und geliebt wird. Der europäische Humanismus ist naturgemäß Sache einer Bildungs-Aristokratie, die europäische Renaissance ist Sache der Menschen, die Zeit haben, sich zu verfeinern, ist Adelsangelegenheit. Humanismus und Renaissance richten eine mächtige Kluft auf zwischen Volk und Oberschicht. In der spanischen Romanzendichtung spürt man von dieser Kluft gar nichts, und die Romanzendichtung ist nur ein besonders charakteristischer Ausdruck der überall deutlichen Ungespaltenheit des spanischen Volkes in den entscheidenden Dingen des Geistes. Gewiß gab es auch in Spanien Analphabeten und Gelehrte, dumpfe und denkende Köpfe — aber die letzte Angelegenheit des Geistes, sein Verhältnis zum Ewigen, war für alle Welt die gleiche, in den Gedankengängen und Idealen der Reconquista fand man sich zusammen. (Auch hier wieder ein eigentümliches Verwandtschafts- und Kontrastverhältnis zu Deutschland: Renaissance in Italien und Frankreich ist aristokratische Angelegenheit: was in Deutschland und Spanien aus Renaissance wird: Reformation und Gegenreformation, gehört einem Volksganzen.)

Als Ramón Menéndez Pidal im Jahre 1909 an der John-Hopkins-Universität in Baltimore Vorlesungen zu halten hatte, in denen es darum ging, das spanische Wesen in seiner Eigenart vor fremde Augen zu stellen, da wählte er als Thema »Das castilianische Epos auf dem Wege durch die spanische Literatur« [1]). Spanien sei das Volk, führte er aus, das mit der größten Treue seine ursprüngliche dichterische Tradition beibehalten, und das den Unterschied zwischen gelehrter und Volksdichtung in viel

---

1) L'Epopée castillane à travers la littérature espagnole, Paris 1910. (Aus dem Manuskript übersetzte und französisch vorgetragene Kollegien.)

geringerem Grade erfahren habe als andere Nationen. Für andere Völker sei durch die Renaissance mittelalterliche Dichtung verdrängt worden, für Spanien nicht: die alte Epik, in neue Romanzenpoesie umgebildet, sei üppiger als zuvor weitergewachsen; ja sie sei auch in die Dramatik eingedrungen und habe dort rettend gewirkt. Denn das spanische Theater sei unter dem Andrang der Renaissance-Theorien einen Augenblick in Gefahr gewesen sich zu entnationalisieren und der Tradition verlustig zu gehen; und das Einströmen des nationalen Epenstoffes habe dem heilend entgegengewirkt. Der bedeutende spanische Forscher irrt wohl in der Annahme einer möglichen Entnationalisierung des spanischen Theaters für den Fall, daß Juan de la Cueva nicht 1579 in seinem »Tod des Königs Sancho« das Epenthema der Belagerung von Zamora auf die Bühne gebracht hätte. Auch das spanische Theater konnte mit dem Renaissance-Keim nichts anderes anfangen, als alles spanische Leben und alle spanische Kunst damit anfing. Aber es war ein ungemein glücklicher Gedanke, unter Ausschaltung aller theologischen Betrachtung am Cidstoff die Kontinuierlichkeit des spanischen Geisteslebens zu zeigen, das keinen Sprung zwischen dem Nacheinander der Generationen und keinen zwischen dem Nebeneinander der Bildungsschichten, das kaum einen Riß zwischen den einzelnen Kunstgattungen kennt. Das sich vielmehr blockhaft einheitlich um ein gemeinsames Grunderlebnis legt und auf eine gemeinsame Weltanschauung stützt.

Vielleicht aber (und mindestens ist das ein naheliegender Einwurf) überschätze ich den Sonderwert dieser stofflichen Kontinuierlichkeit, oder genauer ausgedrückt: die in ihr liegende Absonderung Spaniens vom Renaissance-Europa, da ja in ganz Europa einer der Lieblingsstoffe der Renaissance mittelalterlicher Herkunft ist, die Ritterdichtung mit ihren ineinandergeschlungenen Motiven der Karolingischen Epoche, der Kreuzzüge und des Artuskreises. Italien hat seinen verliebten und seinen rasenden Roland, und der von Spanien ausgehende Amadís feierte europäische Triumphe.

Doch man vergleiche den Amadís der Spanier mit Pulcis Morgante maggiore, mit dem Roland Bojardos und Ariosts und mit dem Amadis der Franzosen. In Italien ist von Pulci an der mittelalterliche Stoff nicht nur seines nationalen, sondern auch seines ethischen Gehaltes gänzlich beraubt und mit einem völlig neuen Ethos erfüllt. Lebenslust regiert, Sinnlichkeit, Aktivität des Einzelnen, der um seiner selbst willen da ist, um seiner selbst willen handelt. Glaube des Menschen an sich selber und Vorwärtswollen von sich aus. Eine deutliche Verkündung der »neuen Welten«, wie italienische Naturwissenschaft sie

damals schon lehrte, ist in Pulcis ausgelassenem Epos anzutreffen. Und Ariosts Roland wird vielfach als Verspottung des Mittelalters aufgefaßt. Zu Unrecht: Ariost verspottet das Mittelalter nicht und liebt es nicht. Er hat den mittelalterlichen Stoff ganz entseelt, um als freischaffender Künstler gottähnlich mit ihm spielen, von sich aus ihn beseelen zu können [1]). Die Amadís-Dichtung wiederum, wie sie von Herberay des Essarts aus dem Spanischen übernommen wurde, erhielt Renaissance-Züge, die ihr im Spanischen fehlen, wurde humanistischer und wurde wesentlich sinnlicher [2]).

Im spanischen Amadís dagegen ist eine wirkliche und ernstgemeinte Verherrlichung christlich-mittelalterlicher Ritterlichkeit vorhanden. Und in zwei Punkten geht der Spanier in der Richtung des Mittelalters weiter als eben dies verherrlichte Mittelalter. In seinen Origenes de la Novela weist Menéndez y Pelayo sehr nachdrücklich darauf hin, daß in dem Liebesverhältnis des Helden und der Heldin nichts kirchlich Sündhaftes liege, daß sie in heimlicher, irregulärer, aber kirchlich gültiger Ehe leben, daß ihr Kind ein legitimes Kind ist. Und aus dem Küchlerschen Vergleich des spanischen und des französischen Amadís ergibt sich überall eine große Zurückhaltung des spanischen Werkes im Ausmalen des Erotischen. Man kann also feststellen, daß diese spanische Verherrlichung des Mittelalters mindestens im Erotischen unsinnlicher ist als die mittelalterliche Profandichtung selber. Wird derart Menschliches strenger behandelt und nicht etwa gelöster als im Mittelalter selber, so strebt in der Darstellung ritterlichen Heldensinns und Edelmuts das spanische Werk durch Idealisieren, durch phantastisches Uebertreiben, durch Häufen und Ausspinnen etwas noch Ritterlicheres an als das Mittelalter. Dies wird also durch den Amadís nicht nur in seinem Wesen bewahrt (während es durch die italienische Dichtung in seinem Wesen zerstört, durch den französischen Amadís mindestens darin beeinträchtigt wird), sondern die Bewahrung geht in eine Uebersteigerung und Fanatisierung über. So halte ich es nicht für zutreffend, daß Spanien durch seinen Amadís am allgemeinen Geschmack, an der allgemeinen Gesinnung der Renaissance teilnehme. Es teilt sich nur mit Europa in den mittelalterlichen Stoff. Aber Europa macht Neuzeit aus diesem Stoff, und Spanien macht daraus überhitztes, übersteigertes Mittelalter.

---

1) Siehe meine Ausführungen in dem entsprechenden Abschnitte von Walzels »Handbuch der Literaturwissenschaft«.

2) Hierüber gibt eine ins Einzelne gehende, auf Stilvergleichung beruhende Studie von Walter Küchler Auskunft: »Empfindsamkeit und Erzählungskunst im Amadísroman«. (Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, 1910).

Zu eben diesem Ergebnis des gänzlichen Unterschiedes zwischen Spanien und dem Europa der Renaissance gelangt von einem anderen Punkte her Karl Voßler in seiner Studie über den »Realismus in der spanischen Blütezeit« [1]). Er sieht im Gegensatz zu meinen Ausführungen im Ritterroman nicht anders als in der Hirtendichtung, im Amadís genau so wie in der Diana, einen Anteil Spaniens an den »dichterischen Lieblingswelten der Renaissance« und erklärt es für ein noch zu lösendes »Rätsel, ... wie so ausgesprochen naturnahe Dinge: Hirtenleben, Liebeswerben, Sinnenfreude und freies abenteuerliches Spiel aller natürlichen Kräfte gerade für die spanische Phantasie so anregend und reizvoll werden konnten« [2]). Selber, wie gesagt, vermag ich im Amadís keine Abhängigkeit Spaniens von der europäischen Renaissance-Dichtung und keine innerliche Gemeinschaft mit ihr anzuerkennen. Aber in der pastoralen Dichtung ist diese Verbundenheit fraglos vorhanden, und Voßler, der sie auch für den (in vielen Amadís-Fortsetzungen immer phantastischer und spielerischer ausgebauten) Ritterroman annimmt, sucht für beide Fälle die Rätsellösung. Denn als Problem tritt es ihm sofort entgegen, daß sich der spanische Geist an irgendeiner Stelle dem Renaissance-Denken habe nähern können.

Nun ist als Eigentümlichkeit des spanischen Geistes immer der Gegensatz und das Nebeneinander von drastischem Realismus und ungeheurer Verstiegenheit aufgefallen. »Spanien ist entweder Don Quijote oder Sancho Panza«, heißt es im Eingang der Pfandlschen Literaturgeschichte. Von spanischer Seite ist gelegentlich der Versuch gemacht worden, nur im Realistischen das ursprünglich Spanische, im Phantastischen aber einen späteren Import zu sehen; Ramón Menéndez Pidal hat auf einige hausbackene und nüchterne Züge im Charakter des Cid hingewiesen, so wie ihn das alte Epos malt. Dem ist entgegenzuhalten, daß schon der Spanier der Römerzeit ein superlativisches Glühen in Sprache und Wesen aufweist, daß dieses Glühen durch die geschichtlichen Schicksale des Volkes immer stärker angefacht wurde, und daß ein »Import« auf geeigneten und vorbereiteten Boden gelangen muß, um sich entwickeln zu können.

Auf alle Fälle ist die Literaturblüte des 16. und 17. Jahrhunderts von den konträren Zügen des äußersten Verismus und der phantastischsten Verstiegenheit beherrscht: die Schelmennovelle kann sich nicht genug tun im Ausmalen des Alltäglichen und brutal Wirklichen; die Abenteuer des Ritterromans, die Verliebtheiten der Pastoraldichtung können nicht verstiegen genug sein.

1) »Festrede in der Bayer. Akademie der Wissenschaften«, München 1926.

2) A. a. O. S. 11.

Aesthetisch und psychologisch kann ich diese Gegensätze derart zusammendenken, daß es die gleiche Lebenskraft ist, die das Gegebene und das Erträumte mit gleicher Energie und Konsequenz erfaßt, und daß es dieselbe Anschauungsgewalt ist, die jeden kleinsten Zug der Materie festhält, und die alles ersehnte und geglaubte Jenseitige ebenso körperhaft deutlich sieht wie das greifbar Diesseitige.

Philosophisch biegt Voßler jene (von den meisten mit Realismus und Idealismus bezeichneten) spanischen Gegensätze anders zusammen. Er weiß: für den spanischen Menschen der Renaissancezeit gibt es nur eine Wirklichkeit, die christlich-jenseitige. Alles Diesseitige für sich genommen ist Traum, Lüge, Schatten, Spiel. Der spanische Dichter ist sich bewußt, daß er spielt, daß er von Dingen redet, die im entscheidenden Sinn unwirklich sind, wenn er die Materie darstellt, wie sie ist. Sein Spiel hat nur den Sinn, die eigentliche Wahrheit zu verkleiden, anzudeuten, ahnen zu lassen. Und weil er das Gegebene, das im irdischen Sinn Reale nicht ernst, nicht als Wahrheit nimmt, so darf er über das Gegebene hinausgehen und sich Träumen und Phantasien überlassen, wenn er auf solche Weise bessere Ausdrucksmöglichkeiten des wahrhaft Wirklichen findet. Ob er die Natur darstellt oder den Traum: er stellt in beiden Fällen nur Träume dar, er spielt in beiden Fällen, er bietet in beiden Fällen Gleichnisse dessen, was ihm allein das Wahre ist.

Er nimmt also, und darauf kommt es in meinem Zusammenhang an, die Natur an sich niemals ernst. Wenn die Italiener sich an das heidnische Hirtenspiel hingeben, so ist eine wirkliche Hingabe an Natur, an Schönheit, an Diesseits vorhanden. Wenn die Spanier dies Hirtenspiel übernehmen und maßlos übertreiben, so zeigt gerade ihr Uebertreiben, daß sie es nicht ernst nehmen, daß sie sich immer des Spiels bewußt sind. Sie verherrlichen die Natur nicht, und sie befehden sie auch nicht; sie haben zu beiden Stellungnahmen keinen Anlaß, da die Natur ihnen »keine zweite Wirklichkeit wird«, da für sie »theologisch ausgedrückt . . Gott durch die Natur weder entthront, noch ersetzt, noch verdoppelt wird«, und da ihnen, »philosophisch gesprochen . . . das Metaphysische nicht durch das Physische in Frage gestellt wird« [1]). Voßler sieht durchaus deutlich, daß man die Teilnahme der Spanier an der Renaissance an ihrem Verhältnis zum Naturalismus der Renaissance messen muß. Als ein vorsichtiger Philologe nennt er dies Verhältnis ein vielfach undurchsichtiges und im einzelnen noch nicht erforschtes. Aber wo er selber irgendeine bedeutende Schöpfung der spanischen Literatur untersucht, da stößt er fort und fort auf den gleichen Grundzug. Wenn er als

1) A. a. O. S. 10/11.

schönsten Inhalt seines Briefes an Hofmannsthal die Analyse der Dorotea bietet, des Alters- und Meisterwerkes Lopes, so schreibt er von der bunten Handlung: »Das Schifflein tanze, wie es mag und muß, es bleibt im Jenseits verankert. Und das Jenseits ist immer da, das irdische Abenteuer nur eine Parenthese darin ...« [1]).

Man kann über Einzelheiten streiten und manches verschieden auffassen; man kann im Amadís rein mittelalterlichen Stoff sehen und seine Abenteuerlichkeiten als übersteigernde Verherrlichungen des Mittelalters betrachten, man kann ihn auch als ein Renaissancespiel neben die Hirtendichtungen stellen und nun in beiden Dichtungszweigen das übertreibend spielerische Moment in der Voßlerschen Art bewerten — — eines tritt jedem unbefangenen Leser wieder und wieder vor Augen: eben jene Befestigung des wie immer tanzenden Lebensschiffchens im sicheren Jenseits. Der Held der Schelmennovelle kann durch den jämmerlichsten Alltag, durch Elend und Verbrechen gehen, die Helden Lopes mögen in hundert Welthändel verstrickt sein, Hirt und Hirtin noch so verliebt schwärmen, Amadís und die Ritter seines Geschlechtes noch so phantastische Rittertaten vollbringen: immer wird man irgendwo der ruhigen Geborgenheit des Autors und seiner Gestalten in einem altvertrauten Jenseits gewiß. Es ist aber die Nichtgeborgenheit, das Suchen, das Zweifeln, das Wiederanfangen und Neuschaffenmüssen, was den Renaissancemenschen charakterisiert.

Die gesamte geistige Welt des Spaniens der Glanzzeit, wie sie sich in einer Ueberfülle dichterischer Hervorbringungen darstellt, ist nach dem consensus omnium in einer Dichtung völlig zusammengefaßt und überschaut worden, in dem milde richtenden Don Quijote. Hier ist in der Tat alles vorhanden. Formal und stofflich der Einfluß Italiens, seine lyrische und seine epische Kunst, den Themen nach das Ritterliche, das Pastorale, das Picareske. Und hier ist inhaltlich der doppelte Aspekt des spanischen Wesens, Nüchternheit und Verstiegenheit, personifiziert. Wenn also irgendwo in Spanien Renaissance-Keime Renaissance-Frucht getragen haben, dann muß das hier sichtbar werden.

Die ganze Bemühung Américo Castros in seinem Pensamiento de Cervantes zielt auf diese Sichtbarmachung ab, und überall macht er nichts anderes sichtbar, als daß Renaissance-Keime im spanischen Erdreich antirenaissancehafte Früchte tragen. Castro sucht, wie ich schon anerkannte, keineswegs den Blick vom Entscheidenden abzulenken und Renaissance bereits dort zu konstatieren, wo Renaissance-Form vorhanden ist. »Im Grunde«, erklärt er feierlich, »ist Cervantes ganz durchtränkt

1) Festschrift für Hofmannsthal, S. 145.

von der Liebe zur göttlichen Vernunft, der höchsten Eroberung der Renaissance« (está impregnado del amor de la divina razón, conquista suprema del Renacimiento) [1]). Und er meint ihn genau auf den Standpunkt des Renaissance-Denkens, der ideologia renacentista stellen zu können. Freilich, setzt Castro in mehrfachen Wendungen hinzu, der Gebrauch der divinen Vernunft höre bei Cervantes auf, wo das Uebernatürliche, la zona de lo misterioso, ins Spiel komme. Aber habe nicht auch Montaigne vor dem Jenseitigen Halt gemacht und jeden Konflikt mit der Kirche vermieden? Es ist gerade der häufig wiederkehrende Vergleich mit Montaigne, der alle advokatorischen Anstrengungen Castros zuschanden macht. Gewiß, auch Montaigne hält Frieden mit der Kirche; aber aus jeder einzelnen Zeile und mehr noch aus allen Zusammenhängen bei ihm sprechen eine tiefe Naturverbundenheit, eine stoische Ergebenheit in die Natur, eine tolerante Skepsis allen transzendenten Gewißheiten, eine gelassene Gleichgültigkeit allen kirchlichen Dogmen gegenüber. Sein »Ja« ist im Grunde verächtlicher als jedes »Nein«; »mir lohnt es nicht, nein zu sagen«, bedeutet es. Dagegen Cervantes! Castro läßt es sich sauer genug werden, einen tolerant humanen Menschen aus ihm zu machen und findet doch nur den leidenschaftlich spanisch-christlichen Patrioten in ihm, der den Ungläubigen in Afrika als Todfeind haßt und den Morisken in Spanien zwar milder betrachtet, aber doch auch ausgestoßen sehen mag. Und Castro findet in Cervantes' Christentum Spuren von stoischem Denken, und er glaubt auch Spuren rationalistischen Denkens darin finden zu können. Aber das gelingt ihm nur dadurch, daß er immer wieder die notwendige Rücksichtnahme auf die Inquisition anführt, wenn irgend etwas bei Cervantes durchaus nicht im Einklang mit den Renaissance-Ideen steht. Doch dies Irgendetwas ist das meiste, und es klingt vollkommen natürlich, und es hat nichts von Montaignes Gleichgültigkeit, es hat immer die Ruhe der Selbstverständlichkeit, die Wärme der Ueberzeugung.

Es gibt einen Zentralpunkt im Don Quijote, und auf ihn stützt sich Castros Beweisführung [2]). Der Ritter weiß, daß die realen Dinge in verschiedenen Köpfen verschieden aussehen. »Dir scheint es ein Barbierbecken zu sein, mir Mambrins Helm, und ein anderer wird es für noch etwas anderes nehmen«. So schillere alles in Cervantes' Welt, setzt Castro hinzu, »mag es sich um einen Helm oder um die Begriffe gut und böse handeln«. Und indem er das weiterentwickelt, gelangt er schließlich (»ohne

1) A. a. O. S. 46.

2) Vgl. hierzu den ganzen Abschnitt »El engaño a los ojos« S. 79—88.

durch solche Worte ehrgeizige und anachronistische Beziehungen herstellen zu wollen«, sie aber tatsächlich doch herstellend) zu dem erstaunlichen Satz El mundo en Cervantes se resuelve en puntos de vista, en representación y también en voluntád, in Gesichtspunkte, in Wille und Vorstellung löse sich Cervantes' Welt auf. So sei also die Denkart, der man später den Namen idealistische Philosophie gegeben habe, und die in der Renaissance wurzele, auch in Spanien anzutreffen; auch der innerste Kern des Renaissance-Wesens sei nach Spanien gedrungen.

Man könnte Castros Meinung bestätigt finden, wenn man sich etwa diesen Ausbruch leidenschaftlicher Liebe in Montemayors Diana vor Augen hält: »Wer, meint Ihr wohl, läßt das Gras auf dieser Insel grünen, und die Wasser schwellen, die sie umgürten, wenn nicht meine Thränen? Wer, glaubt Ihr, bewegt die Bäume dieses schönen Thals, wenn nicht die Stimme meiner traurigen Seufzer ...?« Das ist ungemein pretiös gesagt, aber es ist auch ungemein subjektivistisch gedacht. Bei Cervantes kommt es auf das Subjekt an, ob der Gegenstand ein Helm oder ein Rasierbecken sein soll; bei Montemayor bestimmt das Subjekt von sich aus das Wachsen des Grases, das Schwellen der Flut, das Rauschen der Bäume. Es mag z. T. dieser Subjektivismus gewesen sein, der die schwankenden französischen Symbolisten zu den Spaniern hinzog. Ich finde in Mallarmés Après-Midi d' un Faune Wendungen, die denen Montemayors überraschend ähnlich sehen [1]).

Doch die französischen Symbolisten (deren Schopenhauer-Kenntnis nicht allzutief geht), kommen vom Positivismus und, wie das damalige Schlagwort lautet, vom »Bankrott der Wissenschaft« her; eine fröstelnde Leere quält sie, und was sie zu den Spaniern zieht, ist nicht etwa jenes subjektivistische Schwanken für sich allein, sondern die heitere Gewißheit, die trotz des Schwankens überall zu spüren ist. Die französischen Symbolisten sehnen sich aus ihrem Subjektivismus heraus nach dem Glauben, den sie bei den subjektivistischen Spaniern vorfinden. Und in solcher doppelten Wertung der Spanier werden die symbolistischen Dichter (von Mallarmé bis Hofmannsthal) ihnen besser gerecht als der gelehrte Castro.

Denn nicht die Vorstellung von der Unverbürgtheit der realen Welt, der in jedem Menschenkopf anders gespiegelten, macht das Renaissance-Neue aus. Eitelkeit alles Irdischen ist ja doch Grundvorstellung des

1) In einer Mallarmé-Studie der Germanisch-roman. Monatsschrift 1927 und in meinem demnächst bei Teubner erscheinenden Bande »Die moderne französische Lyrik« führe ich das von der französischen Seite her genauer aus.

mittelalterlich-katholischen Denkens. Es kommt darauf an, welche Folgerungen aus der Ueberzeugung von dieser Scheinhaftigkeit gezogen werden. Ein gelassener Zweifel an allem, wie ihn Montaigne besitzt, ist renaissancehaft; ein einfältig schöpferisches Pochen auf die Zweifelskraft selber, auf das menschliche Denken, wie es Descartes charakterisiert, ist renaissancehaft. Und ein Zurückstürzen ins Christentum aus der Verzweiflung des Denkens heraus, wie es bei Pascal geschieht, ist auch renaissancehaft. Aber die Täuschung der Sinne ruhig als Täuschung der Sinne hinzunehmen, und sie weder zu fürchten noch zu hassen, sondern genau um ihr Wesen zu wissen und im bestimmtesten Besitze einer jenseitigen Wahrheit zu sein, sich gleichzeitig träumend und wachend zu wissen, träumend als armer Pícaro oder als Ritter oder als Hirt oder als hausbackener Diener oder als phantastischer Held, träumend, ob man die blanke Schale nun für ein Seifenbecken oder für einen Goldhelm nehme, und bei alledem wachend in christlichen Gewißheiten, den gleichen Gewißheiten für Don Quijote und Sancho Panza: das ist gar nicht renaissancehaft. Das kann auch nicht gemeinhin als mittelalterlich und katholisch bezeichnet werden. Sondern das ist spanisch. Es ist das, was Voßler als spanischen Realismus bezeichnet, das friedliche Beisammen von Verismus und Phantastik, die beide gleich »unwahr«, gleich scheinhaft spielerisch sind der transzendenten Wirklichkeit gegenüber. Darin liegt die von Voßler betonte künstlerische und philosophische Einheit des D o n Q u i j o t e. Weder den Ritter noch den Knappen verherrlicht oder verurteilt Cervantes; er belächelt und liebt sie beide mit gleichem Lächeln und gleicher Liebe, und belächelt und liebt in ihnen beiden das ganze Spanien und sich selber als den spanischsten Spanier. Daraus fließt seine menschliche Milde für alles spanisch Menschliche und seine naive Härte gegen das Nicht-Spanische. Weil er nicht nur ein genialster Dichter, sondern auch ein großer Künstler und ein gebildeter Denker ist, so nährt er sein Werk mit vielen Renaissance-Elementen; weil er aber ein Spanier ist und zum Inhalt seines Werkes die spanische Innenwelt in ihrer Ganzheit macht, so steht sein D o n Q u i j o t e den Renaissance-Epen, den Rittern Ariosts und Rabelais' Riesen, weltenfern.

4.

Ich erinnere noch einmal an Morfs Wort, wonach Spanien renaissancelos geblieben ist und nur »mancherlei Bildungselemente aus Italien übernommen« hat, »ohne einen Bruch mit dem Mittelalter zu vollziehen«. Der erste Teil dieser Meinung hat durch alles Vorhergehende seine Bestätigung

gefunden und mehr als eine Bestätigung. Denn tatsächlich übernimmt ja Spanien die mancherlei Bildungselemente aus Italien nur, um sie in den Dienst gegen Italien, vielmehr gegen die europäische Renaissance zu stellen. An allen hier betrachteten Werken wurde das immer wieder deutlich; in allen, soviel sie auch an Renaissance-Elementen in sich tragen, kommt etwas von Loyolas Geist zutage, sobald überhaupt zur Nachahmung und Aneignung fremder Form spanischer Geist tritt.

Aber gegen den zweiten Teil des Morfschen Satzes habe ich jetzt schwere Bedenken. Spanien hat keinen Bruch mit dem Mittelalter vollzogen, schreibt Morf, und ich selber habe es ihm noch in meiner Einleitung zu den romanischen Renaissance-Literaturen nachgeschrieben [1]). Ich halte das heute für einen irreführenden Ausdruck. Denkt man die Frage, ob es eine spanische Renaissance gebe, mit Konsequenz zu Ende, so muß die Antwort lauten: Es gibt keine spanische Renaissance, aber es gibt auch kein spanisches Mittelalter. Denn der Begriff Renaissance erhält ja nur dann seinen Sinn, wenn er sich vom Mittelalter als von einem Begriffe und nicht etwa nur einem Datum abhebt. Als Begriff aber ist das Mittelalter eben jene Doppel-Epoche, in der europäische Völker erst sich bildeten, und dann, nachdem sie geformt und ineinandergeschmolzen waren, sich eine geraume Zeit lang für sich in ihrer Kultur entwickeln und festigen konnten. Der entsprechende spanische Zeitraum sieht wesentlich anders aus. Es ist keine Doppel-Epoche. Das christlich-europäische Spanien ist keinen Augenblick mit sich allein. Kaum geformt, wird es von Afrika überrannt, und nun ist der Inhalt der spanischen Geschichte bis zum Jahre 1492 der Kampf mit Afrika, und wenn dieser Kampf dann ein Ende hat, so bleibt das europäische Spanien auch jetzt nicht allein, sondern es hat den scheinbar besiegten Gegner für immer in sein Blut und sein Denken aufgenommen. Und nun stürzt es sich unmittelbar, mit all den Gaben und Eigentümlichkeiten, die es diesem jahrhundertelangen Kampf gegen Afrika verdankt, in einen ähnlichen Kampf gegen das neue Europa.

Wenn man in gleichem Atemzuge Spanien die Renaissance abspricht und es für dauernd mittelalterlich erklärt, so mißt man es mit einem ihm nicht adäquaten Maßstab, man mißt es nach europäischer Elle, wo es denn kleiner gewachsen scheint als die andern Ländern Europas. Aber es ist nicht kleiner gewachsen oder in seinem Wachstum zurückgeblieben, sondern buchstäblich und von Anfang an anders gewachsen. Es hat ein halb- oder außereuropäisches Schicksal erlitten, und es mußte

1) In Walzels »Handbuch der Literaturwissenschaft«, der Band Klemperer, Hatzfeld, Neubert: Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution.

dies Sonderschicksal erleiden, um ganz seine ungeheure Aufgabe in der geistigen Entwicklung der Welt bewältigen zu können: die Aufgabe der Hemmung.

Mächtigste Kräfte körperlicher und seelischer Natur, staatliche und geistige, gehörten dazu, dem Ueberschwang der Renaissance einen Damm entgegenzustemmen. Diese Kräfte hat Spanien aufgespeichert und geübt in den acht Jahrhunderten, die es zwischen Afrika und Europa im ständigen Kampf gegen Afrika durchlebte. Und diese Kräfte strömten ihm aus beiden Menschheitsbezirken zu. Als es dann ganz im Besitz seiner Eigenart war und in höchster Blüte stand, hatte es eben jene Aufgabe der Hemmung zu lösen. Und nach erfüllter Aufgabe, als das Weltdenken des hemmenden Gegendruckes nicht mehr bedurfte, mußte Spanien verwelken.

Man sollte das spanische Wesen auch nicht dadurch verkleinern, daß man irgendwelchen Einzelheiten, irgendwelchen »Fehlern«, der Inquisition oder der Morisken-Vertreibung oder dem wirtschaftlichen Versagen, die Schuld an Spaniens Niedergang zuschiebt. Dies alles sind gar keine »Fehler«, es sind natürliche Ergebnisse, natürliche Erscheinungsformen, Notwendigkeiten Spaniens. Es starb an seiner heldenhaft erfüllten Aufgabe; Deus afflavit, das erstarkte Weltdenken ging über Spanien hinweg.

Das alte Spanien, dessen Geschichte sich bruchlos (doch nicht als bruchloses Mittelalter in europäischer Wortbedeutung!) bis zu Calderóns Tod etwa rechnen läßt, starb wirklich, politisch und geistig, kaum anders als das antike Rom und das antike Griechenland starben. Und es bedeutet für die Gegenwart ein zweites Altertum. Es ist genau so tot und so lebendig, genau so reich, genau so voll von Anregungen für das Heute und genau so abgetrennt vom Heute wie die griechisch-römische Antike.

DIE ERKENNTNIS DER INTELLIGIBELN WELT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

Erster Teil.

Die Frage, welche im folgenden behandelt werden soll, steht in engem Zusammenhang mit dem Inhalte zweier Abhandlungen, die ich früher in dieser Zeitschrift veröffentlicht habe [1]). Damit die vorliegende Gedankenreihe für sich verständlich wird, fasse ich zunächst das schon Gesagte noch einmal zusammen, und zwar so, daß ich es damit zugleich dem neuen Problemkreis einordne, also nicht nur wiederhole.

I.

Ende und Anfang der Philosophie.

Jede Philosophie, die ihren Namen verdient, stellt sich als letztes Ziel die Aufgabe, Wissenschaft vom Universum zu werden. An ihrem Ende soll der Begriff der Welt stehen. Unter »Welt« ist dabei alles gemeint, was »es gibt«, oder das Ganze dessen, wovon man in irgendeinem Sinn sagen kann, es »sei«.

1) Vom Anfang der Philosophie, Logos XIV, S. 121—162, und Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, Logos XII, S. 335—380. Das ist die sachliche Reihenfolge der Abhandlungen, die nicht mit der ihrer zeitlichen Veröffentlichung zusammenfällt. Diese beiden Arbeiten enthalten, ebenso wie die vorliegende, Gedanken aus dem ersten, einleitenden Abschnitt einer »Philosophie des kontemplativen Lebens«, welche den zweiten Teil meines »Systems der Philosophie« bildet. Erst der dritte, abschließende Teil soll die Philosophie des tätigen Lebens darstellen. Dieser Umstand erklärt es, daß hier vorwiegend von Wissenschaft und Kunst, also von Kontemplation, die Rede ist, wo Beispiele herangezogen werden. Das Verständnis des tätigen Lebens erfordert noch andere Voraussetzungen als die hier entwickelten.

Im Lauf der Zeiten hat der Begriff dieses »Welt-Alls« sich gewandelt, und soweit die Wissenschaft dabei beteiligt war, zeigen sich darin die wichtigsten Ergebnisse der Philosophie. Insbesondere werden solche Aenderungen als prinzipieller philosophischer Fortschritt gelten, die zu einem vollständigeren Begriff vom Weltganzen geführt haben, als man ihn vorher besaß. Deshalb muß, falls die Universalwissenschaft vorwärts kommen will, stets von neuem die Frage gestellt werden: ist ihr Begriff der Welt auch weit genug, um in Wahrheit alles zu umfassen, was es gibt?

Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß die Philosophie alle Teile des Weltganzen zu erkennen habe. Ueberall dort vielmehr, wo es möglich geworden ist, Sondergebiete isoliert für sich zu erforschen, bleibt für die Universalwissenschaft nichts mehr zu tun übrig. Die ihr eigentümliche Arbeit beginnt, seitdem die Spezialdisziplinen sich »fachwissenschaftlich« verselbständigt und insofern von der Philosophie abgetrennt haben, erst dort, wo es gilt, entweder die einzelwissenschaftlich bereits erkannten Weltteile ausdrücklich als Glieder in den einen, alles umfassenden Weltzusammenhang einzuordnen, oder neu entdeckte Teilgebiete, die sich vorläufig nur mit Rücksicht auf das Weltganze darstellen lassen, zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, um dann aus den dabei zutage tretenden Ergebnissen die Konsequenzen für den Begriff des Universums zu ziehen.

Aus einer so verstandenen universalen oder kosmischen Tendenz des Denkens ergeben sich nun Eigentümlichkeiten, welche die Philosophie von allen Sonderwissenschaften auch methodisch unterscheiden, und zwar gilt das schon für die ersten Schritte, die sie als Wissenschaft zu tun hat, oder für ihren Anfang. Sie besitzt nicht, wie die Spezialdisziplinen, von vorneherein ein mehr oder minder in sich geschlossenes Gebiet, das sich gegen die Gebiete anderer Wissenschaften als umgrenzter Teil abhebt, und sie kann daher auch nicht mit Vor-Urteilen oder Voraus-Setzungen von der Art beginnen, wie die Einzelforschungen sie über ihre Gebiete brauchen, um Wissenschaften von abgegrenzten, in sich geschlossenen Weltteilen zu werden. Es ist vielmehr am Anfang gerade das, worin das Gebiet der Philosophie besteht, fragwürdig zu machen, um dann zu entscheiden, ob es in Wahrheit alles umfaßt, was es gibt. Zur Erreichung eines solchen Zieles aber sind einige Bedingungen zu erfüllen.

Weil der Universalwissenschaft die besonderen Voraussetzungen fehlen, auf die eine Spezialdisziplin sich stützen darf, hat sie, wie oft gesagt worden ist, an ihrem Anfang »voraussetzungslos« zu sein. Das

bedeutet jedoch, richtig verstanden, nur: sie muß zuerst mit einem Minimum an Voraussetzungen arbeiten, und sie hat daher bei ihrem Beginn nicht nur von allen Lehren der Einzelwissenschaften, sondern auch von den vorwissenschaftlichen Meinungen abzusehen, in welche der Forscher durch das »praktische Leben« hineinwächst, und welche ihm seine Welt von vorneherein als einen in bestimmter Weise gegliederten Zusammenhang erscheinen lassen. Es ist mit anderen Worten zunächst einmal alles in Frage zu stellen, was als Ergebnis unserer wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Auffassung und der damit verbundenen begrifflichen Umbildung der Welt angesehen werden kann und insofern einen vermittelten Charakter trägt. Was nach seinem Abzug dann noch übrig bleibt, können wir das Unmittelbare nennen und den Anfang einer »voraussetzungslosen« Philosophie so bestimmen, daß er das sei, was auf sich selber beruht und daher wissenschaftlich keiner vermittelnden Begründung mehr bedarf.

Darüber ist viel geschrieben worden, auch in unseren Tagen, z. B. wo man die »Intuition« im Gegensatz zur »Konstruktion« preist, von »Phänomenologie« redet, die nicht in Begriffen denken, sondern »schauen« soll, usw. Das braucht daher nicht näher ausgeführt zu werden. Das gehört beinahe schon zum »gesunden Menschenverstand«.

Zugleich aber muß die Philosophie, was man nicht immer genügend beachtet hat, dafür sorgen, daß bereits ihr Anfang Rücksicht auf das von ihr erstrebte Ende nimmt, d. h. zum Anfang einer Universalwissenschaft taugt und daher das enthält, was als universales Minimum bezeichnet werden kann. Das bedeutet: es darf nicht dieses oder jenes spezielle Unmittelbare, wie es sich zufällig darbietet, sondern es muß das Unmittelbare seinem allgemeinsten Begriff nach zugrunde gelegt werden. Von einem einseitig gewählten Anfang könnte die Philosophie ihr Ende, den Begriff des Welt-Alls, nie erreichen.

Wie ist der Begriff des Unmittelbaren allseitig zu bestimmen? Die dabei notwendige Tendenz läßt sich in zwei Richtungen verfolgen, von denen die eine mehr die allgemeine Form des universalen Minimums, die andere mehr seinen besonderen Inhalt betrifft, wobei man unter »Form« das zu verstehen hat, was zum Begriff des Unmittelbaren überhaupt oder zur Unmittelbarkeit im allgemeinen gehört, unter »Inhalt« dagegen das, was die verschiedenen Teile der Mannigfaltigkeit des Unmittelbaren im Besonderen ausmacht und sie voneinander unterscheidet.

Mit Rücksicht auf die Form der Unmittelbarkeit ist zunächst zu

beachten, daß das philosophische Denken nicht mit dem allein beginnen darf, was gewöhnlich »das Unmittelbare« genannt wird, und was man genauer das unmittelbar Gegebene nennen sollte. Von vornherein ist vielmehr dieser Begriff so zu fassen, daß er noch etwas anderes als das Gegebene selbst einschließt, nämlich den Begriff dessen, dem etwas gegeben ist, oder den eines »Subjekts«, dem das Gegebene als »Objekt« gegenübertritt. Ohne den Gedanken an ein Ich, welches das unmittelbar Gegebene »hat«, verliert der Begriff des Gegebenen seinen Sinn. Was nicht einem Subjekt gegeben ist, kann überhaupt nicht als »gegeben« gelten. Gegeben sein drängt stets zu der Frage: wem gegeben?

Die Philosophie muß also, falls sie mit dem Begriff des Unmittelbaren in seiner Totalität beginnen will, mit einer Zweiheit anfangen, d. h. mit einer ausdrücklichen Auseinanderlegung des universalen Minimums in seine subjektive und seine objektive »Seite«. Sonst kommt sie niemals zur begrifflichen Klarheit über das Ganze der Voraussetzungen, die ihr als Universalwissenschaft unentbehrlich sind, und dann macht sie es sich von vornherein selbst unmöglich, ihr Ziel oder Ende zu erreichen. Aus gegebenen Objekten läßt sich niemals ein Subjekt »herausklauben«. Das Ich, welches im Begriffe der Gegebenheit steckt, ist schon am Anfang ausdrücklich zu berücksichtigen.

Die Worte Subjekt und Objekt oder Ich und Nichtich kann man freilich vermeiden und durch andere Ausdrücke ersetzen. Die Sache aber liegt als Subjekt-Objekt-Spaltung oder in irgendeiner anderen Form des Dualismus der Korrelation von Ich und Nicht-Ich implicite notwendig in jedem allseitigen Ansatz zum Denken der Welt, wie sich an einem Beispiel leicht klarmachen läßt. Man mag von einer unmittelbaren »Anschauung« oder »Intuition« als dem sprechen, womit die Philosophie zu beginnen, ja eventuell auch zu enden habe, und alles andere, was nicht auf Anschauung beruht, als bloße »Konstruktion« ablehnen. Nur muß man sich dann darüber klar sein, daß das Wort Anschauung, wie die meisten Worte auf -ung oder -ion, zwei Bedeutungen besitzt, und daß, falls der Ausdruck mit Recht das bezeichnet, was zum umfassenden Anfang der Philosophie geeignet ist, seine beiden Bedeutungen in Frage kommen, nämlich einmal die des anschauenden Ich und sodann die des angeschauten Nicht-Ich, daß also auch die denkbar unmittelbarste und voraussetzungsloseste »Welt-Anschauung«, sobald ihr Begriff vollständig gedacht wird, schon eine Zweiheit von Subjekt und Objekt einschließt.

Das aber läßt sich leicht verallgemeinern. Auch wenn man von »Er-

lebnissen« redet, hat man nicht nur das Erlebte, sondern ebenso das Erlebende zu berücksichtigen. »Phänomene«, mag man ihren Begriff noch so sehr neutralisieren [1]), hören auf, etwas zu »zeigen« oder »offenbar« zu machen, ohne ein Ich, dem es gezeigt oder offenbar gemacht wird. Kurz, wo man glaubt, das Denken der Welt nur mit dem unmittelbar gegebenen Objekt beginnen zu können, denkt man einseitig, ist also noch gar nicht in die Sphäre einer allseitig verfahrenden Philosophie eingedrungen. Mit dem »Gegebenen« universal anfangen heißt: die Totalität des gegebenen Inhalts auf ein Ich beziehen, dem sie gegeben ist. An diese erste Voraussetzung bleibt auch die voraussetzungsloseste Philosophie gebunden, falls sie den Namen Philosophie als den einer Wissenschaft vom Universum verdient. Sie hat schon am Anfang ihren Rahmen so weit zu spannen, daß das, was sie als ihr Ende erstrebt, darin Platz finden kann. Tut sie das nicht, so sinkt sie damit zu einer spezialistischen Angelegenheit herab.

II.

Der Stoff der Erfahrungswelt.

Noch wichtiger aber für das Problem, welches uns hier beschäftigen soll, ist eine andere Richtung, in welcher die universale Tendenz der Philosophie sich bereits bei ihrem Beginn bewegen muß. Mit ihr kommen wir von der Form zum Inhalt des Unmittelbaren in seiner Besonderheit und Mannigfaltigkeit.

Der Gedanke einer Korrelation von Ich und gegebenem Nicht-Ich scheint zunächst völlig »leer«, und er ist es in gewisser Hinsicht in der Tat. Das Ich des Anfangs kann, falls es wahrhaft umfassend sein und sich zum Beziehungspunkt für alles Gegebene eignen soll, für sich gedacht nichts anderes als die durch isolierende Abstraktion festgehaltene Form der Ichheit bedeuten. Von ihr aus allein wird sich eine weitere Ausgestaltung des Weltallbegriffs nie finden lassen. Man muß sich, um zu irgendeiner Erfüllung dieser Form zu gelangen, an die objektive Seite des Anfangs oder an das gegebene Nicht-Ich halten. Nur so kann man feststellen, aus welchem Inhalt die Universalwissenschaft den umfassendsten Begriff des Weltalls innerhalb des Rahmens der Subjekt-Objekt-Beziehung aufzubauen hat.

Damit stoßen wir auf das Problem des vorauszusetzenden oder un-

---

1) Wie das z. B. Martin Heidegger tut in »Sein und Zeit«. Erste Hälfte. (Sonderdruck aus »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, Bd. VIII), S. 27 ff.

ableitbaren Weltstoffs, von dem man mit Recht sagt, daß er unmittelbar gegeben sein müsse, und es gilt nun, diesen Begriff ebenfalls im angegebenen Sinne universal zu bilden, d. h. so umfassend zu bestimmen, daß in Wahrheit alles, was einem Ich unmittelbar gegeben sein kann, darunter Platz findet. Dies ist um so wichtiger, als einem solchen Versuch alte und eingewurzelte Vorurteile entgegenstehen. Um sie zu beseitigen, knüpfen wir an den Begriff der Erfahrung an. Die Tragweite unserer Ergebnisse läßt sich so im Gegensatz zu herkömmlichen Ansichten am besten klarmachen.

Wir sind alle gewohnt, von Erfahrung zu reden, und die meisten glauben wohl auch, zu wissen, was das Wort bedeutet. Wir sprechen von einem »erfahrenen Mann« und wollen im praktischen Leben selber unsere »Erfahrungen« machen, da wir uns damit am besten in der Welt zurechtzufinden hoffen. Vollends ist der Ausdruck in der wissenschaftlichen Terminologie üblich. Unsere Erkenntnis soll sich auf Erfahrungen stützen oder »empirisch« sein. Besonders die Einzelwissenschaften werden als Erfahrungswissenschaften bezeichnet. Am wenigsten aber kann die Philosophie diesen Begriff entbehren. So redet z. B. Kant von einem »fruchtbaren Bathos der Erfahrung«, und auch dort, wo man der Empirie nicht das letzte Wort lassen will, spricht man von einer umfassenden Erfahrungs welt, der man große Bedeutung sogar dann beilegt, wenn man sich weigert, in ihr die »eigentliche« Wirklichkeit, d. h. mehr als ein bloßes »Phänomen« zu sehen.

Was versteht man in allen diesen Fällen unter Erfahrung, und welchen Begriff verbindet man insbesondere mit dem Wort »Erfahrungswelt«?

Der Zusammenhang einer solchen Frage mit unserem Problem ist klar. Der Ton liegt bei dem Gebrauch des Wortes meist auf dem Gedanken, daß das Erfahrene die Unmittelbarkeit des Diesseits besitzt, im Unterschied von einem vermittelten Jenseits, welches man nicht »anschaulich« oder »intuitiv«, sondern nur »diskursiv« oder durch »Denken« zu erfassen vermag. Das Erfahrene muß also irgendwie gegeben sein und sich dadurch von allem bloß Hinzugedachten oder Konstruierten abheben. Wo dann die Weltanschauung des Empirismus oder die Philosophie der »reinen Erfahrung« herrscht, leugnet man, daß uns ein Jenseits überhaupt zugänglich sei, und verlangt dementsprechend, daß der Mensch sich, wenigstens mit seinem Wissen, auf das erfahrbare oder gegebene Diesseits beschränken solle. Das unerfahrbare Jenseits bleibt im besten Falle Sache des bloßen Glaubens.

Insofern scheint die Bedeutung des Wortes »Erfahrung« klar, und in formaler Hinsicht ist sie es in der Tat. Das Erfahrbare fällt zusammen

mit der objektiven Seite unseres Anfangs. Daher können wir sagen: beginnen muß die Philosophie mit dem Inhalt der Erfahrungswelt, sobald sie über die »leere« Korrelation von Subjekt und Objekt hinausstrebt zur Mannigfaltigkeit des gegebenen Weltstoffes. Das ist das Recht des Empirismus.

Doch wird man bezweifeln dürfen, ob der übliche Begriff der Erfahrung auch ausreicht, das Gegebene inhaltlich zutreffend zu bestimmen, besonders wenn man seine Totalität oder die uns unmittelbar zugängliche Erfahrungswelt ihrem Wesen nach kennzeichnen will. Sind wir nicht geneigt, den Umfang dessen, was wir im angegebenen Sinne »erfahren«, zu unterschätzen? Müssen wir den Begriff der Erfahrungswelt als den des gegebenen Diesseits nicht weiter fassen, als es gewöhnlich geschieht? Was alles wird erfahren?

Um die Richtung zu klären, in der das Problem liegt, knüpfen wir an einen besonderen Fall an. Schopenhauer hat in berühmten Sätzen deutlich gesagt, was er unter Erfahrungswelt und dementsprechend unter dem Objekt der Erfahrungswissenschaften versteht: »Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt.«

Wie Schopenhauer denken in dieser Hinsicht heute wohl noch viele, auch wenn sie sonst mit dem Verfasser der »Welt als Wille und Vorstellung« nicht übereinstimmen. Die Empiristen werden dann die so gekennzeichnete Welt der Erfahrung mit dem Welt-All gleichsetzen, also nur jene Kugelwelt Schopenhauers als »Welt« anerkennen. Höchstens das Wort »Schimmelüberzug« können sie beanstanden, weil darin eine Herabsetzung der »lebenden und erkennenden Wesen« zum Ausdruck kommt. Im übrigen aber dürften sogar die Philosophen, welche sich nicht auf das Diesseits beschränken, sondern erst in einem Jenseits die wahrhaft wirkliche Welt finden, mit Schopenhauer meinen: »Alles was die empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge« in der Kugelwelt.

Wie ist danach die Erfahrungswelt näher zu bestimmen? Sie fällt mit dem zusammen, was man auch als Sinnenwelt bezeichnen darf, denn sie wird in allen ihren Teilen durch unsere Sinne von uns wahrgenommen. Das ist nicht so zu verstehen, daß es in ihr nur Körper gebe, oder daß sie lediglich die ausgedehnte Welt im Raume sei, die wir durch unsere Augen, unsere Ohren und unser Getast erfassen.

Außer den physischen Objekten finden wir vielmehr, als mindestens ebenso ursprünglich gegeben, auch seelische oder psychische Vorgänge, deren wir uns durch die sogenannte »innere« Wahrnehmung bemächtigen. Dies Seelische setzt sich aus unseren Vorstellungen, Gefühlen, Willensakten usw. zusammen und ist nicht räumlich ausgedehnt. Aber alles, was es darin gibt, entsteht und vergeht in der Zeit, wie das körperliche Sein, mit dem es zugleich auftritt und verschwindet, gehört also ebenfalls zur Sinnenwelt, und wenn wir Psychisches unmittelbar auch nur bei uns selbst als eigenes, nie als fremdes Seelenleben erfahren, dürfen wir es doch, aus hier nicht weiter zu erörternden Gründen, bei andern Wesen als ebenso empirisch gegeben und zeitlich bestimmt voraussetzen wie bei uns.

Kurz, man ist vielfach geneigt, die Erfahrungswelt mit der *psychophysischen Realität* zu identifizieren, deren sämtliche Bestandteile entweder körperlich oder seelisch oder beides sind, so daß dementsprechend alles, was wir erfahren, entweder durch äußere oder durch innere *Wahrnehmung*, in jedem Fall aber sinnlich von uns aufgefaßt wird. Unsinnliches gibt es vielleicht trotzdem in der Welt, doch *erfahren* wir es nach dieser Meinung nicht. Das Unmittelbare ist dem Wahrgenommenen oder *sinnlich* Gegebenen gleichzusetzen. Mit dem sinnlich gegebenen Stoff der Erfahrungswelt müßte danach die Philosophie anfangen, falls sie in dem angedeuteten Sinne voraussetzungslos verfahren und Klarheit über den gegebenen Weltinhalt gewinnen will.

Wenn wir nun fragen, wie weit diese Meinung zutrifft, so interessiert uns dabei zunächst nicht, ob schon die erfahrene Sinnenwelt *Formen* zeigt, die nicht mehr sinnlich sind und daher nicht wahrgenommen, sondern nur »gedacht« werden. Allein der *Inhalt* der Erfahrungswelt kommt für uns in Betracht, und da ist zu konstatieren: mit Rücksicht auf ihn herrscht vielfach ein *sensualistisches Dogma* auch dort, wo man weit davon entfernt ist, die Welt in ihrer Totalität für die Sinnenwelt zu halten. Man glaubt nämlich, es trage jedenfalls der gegebene Welt*stoff*, für sich betrachtet, durchweg einen sinnlichen Charakter. Ja man hält diese Art des Sensualismus geradezu für selbstverständlich, weil, wie man voraussetzt, Stoff immer nur durch Sinnesorgane erfaßt, also nur sinnlich wahrgenommen werden könne. Dementsprechend meint man dann, daß erst durch das Hinzutreten von Formen des unsinnlichen »Denkens« Gebilde entstehen, die mehr als sinnlich sind. Nach Abzug aller Formen des Denkens sieht man im reinen Weltinhalt nichts anderes als ein »Gewühl« von sinnlichen Wahrnehmungen oder Empfindungen. Viele Gegner des Sensualismus vertreten

einen solchen Standpunkt. Auch Kant, ja gerade er, dachte noch so, und in den weitesten Kreisen hat sich diese Meinung erhalten. Wir können sie, weil sie für das Diesseits oder die Erfahrung nur eine sinnliche Hyle annimmt, als hyletischen Sensualismus bezeichnen.

Im Gegensatz zu ihm läßt sich nun dartun, daß schon in dem erfahrenen Stoff, auch nach Abzug aller Denkformen, etwas steckt, das uns hindert, die Erfahrungswelt ihrem Inhalte nach als bloß sinnlich zu bestimmen. Achtet man auf alles, was uns unmittelbar gegeben ist, so zeigt sich: neben und zusammen mit den sinnlichen erfassen wir unsinnliche Gebilde, und zwar als ebenso gegeben oder erfahren wie die sinnlichen. Insbesondere treten sie ohne jede Vermittlung durch das diskursive Denken auf. Deshalb haben wir bereits am Beginn der Philosophie außer dem umfassenden Subjekt-Objekt-Dualismus einen zweiten Dualismus innerhalb dieser Korrelation zu konstatieren, d. h. wir müssen, falls wir von dem bloßen Weltinhalt als von einem formlosen »Gewühl« reden wollen, darauf achten: schon dies Gewühl, aus dem wir die Erfahrungswelt aufbauen, trägt einen teils sinnlichen, teils unsinnlichen Charakter.

Das ist demnach die ursprünglichste Bestimmung der objektiven Seite des Anfangs der Philosophie oder der Erfahrungswelt mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit ihrer unmittelbaren Gegebenheit: es gibt nicht allein sinnliche, sondern auch unsinnliche Hyle. Der Kosmos wird demnach nicht allein aus einem sinnlichen, sondern auch aus einem unsinnlichen Gewühl oder Chaos aufgebaut. Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei nur dies noch ausdrücklich hinzugefügt. Die formlose Hyle der Welt wird nicht etwa als »Gewühl« oder als »Chaos« von uns »geschaut«. Wenn wir sie Gewühl oder Chaos nennen, bilden wir damit von ihr bereits einen Begriff, und dieser kann erst dadurch logisch verständlich werden, daß wir ihn in einen Gegensatz zum Begriff eines geformten und gegliederten Kosmos bringen. Etwas als »Gewühl« lediglich zu erleben oder zu schauen, ist unmöglich. Das bloß Erlebte oder bloß Geschaute trägt überhaupt noch keinen Namen, dessen Bedeutung wir logisch verstehen. Daher kann auch nur die Zweiheit der Bestandteile in dem unter den Begriff des Gewühls oder Chaos gebrachten Stoff für uns zum Problem werden. Aus dem bloß Geschauten oder Erlebten würden noch nicht einmal Fragen entstehen.

Welche Art von Zweiheit liegt nun in dem so verstandenen Weltstoff vor? Das ist die Frage, die wir jetzt zu stellen haben.

Zunächst konnten wir dem Sinnlichen nur negativ das Unsinnliche gegenüberstellen. Jetzt müssen wir nach einer positiven Bestimmung

suchen, und dabei ergeben sich terminologische Schwierigkeiten. Uns fehlt ein Ausdruck für die unsinnliche Materie der Erfahrungswelt in ihrer Unmittelbarkeit, der allgemein verständlich und charakteristisch ist. Wo wir Unsinnliches meinen, sprechen wir von »Bedeutung« oder »Sinn«. Aber darunter wird man nicht formlose Inhalte, sondern geformte Gegenstände verstehen. Ja, Sinn und Bedeutung stehen nach dem üblichen Sprachgebrauch geradezu im Gegensatz zu jedem bloßen »Gewühl«. Wir haben kein Wort, um den formlosen Stoff eines unsinnlichen Gebildes eindeutig zu bezeichnen. Vielleicht ist das ein Grund dafür, daß man die unsinnliche Hyle nicht bemerkt. Um über sie zur Klarheit zu kommen, reflektieren wir daher zunächst auf geformte unsinnliche Gegenstände und machen ihr Vorhandensein in der Erfahrungswelt an einem naheliegenden Beispiel klar. Von hier aus suchen wir dann den Begriff des unsinnlichen Stoffes zu bestimmen.

Jeder, der die vorliegenden Zeilen liest, sieht sinnlich schwarze Buchstaben auf weißem Papier. Sie fügen sich zu Sätzen zusammen, und diese machen in ihrer Gesamtheit etwas aus, das wir eine wissenschaftliche Abhandlung nennen. Sie befindet sich gewiß innerhalb der Erfahrungswelt. Aber ist sie darum ein nur sinnlicher Gegenstand? Wohl haben wir von ihr ein Bild, das wir sinnlich wahrnehmen, und das so und so viele Druckseiten der Zeitschrift »Logos« füllt. Damit aber ist das, was wir von der Abhandlung »erfahren«, in keiner Weise erschöpft. Ja, das bloß Wahrgenommene ist noch gar keine »Abhandlung«. Wir verstehen vielmehr die Sätze, und das ist dadurch allein möglich, daß mit ihnen unsinnliche Bedeutungen oder Sinngebilde verknüpft sind, die in keiner Weise mit den wahrgenommenen Worten zusamenfallen.

Die Notwendigkeit einer solchen begrifflichen Trennung des Sinnlichen vom Unsinnlichen innerhalb dieses Teiles der Erfahrungswelt geht schon daraus hervor, daß wir die Sätze der Abhandlung, statt sie mit den Augen zu sehen, auch mit den Ohren hören können, und daß wir dann trotzdem in beiden Fällen dieselben Bedeutungen und Sinngebilde verstehen, obwohl das, was wir dabei akustisch wahrnehmen, gänzlich von dem optisch Wahrgenommenen verschieden ist. Solche Identität des Verstandenen bei völliger Andersheit des wahrgenommenen sinnlichen »Trägers« wäre nicht möglich, wenn das Verstandene nicht in einer andern Sphäre des Seins läge als das sinnlich Wahrgenommene. Daher müssen wir sagen: nur die gehörten oder die gesehenen Worte sind sinnlich. Ihre weder gehörten noch gesehenen Bedeutungen dagegen tragen einen unsinnlichen Charakter, obwohl sie ebenso diesseitig erfahren werden wie die Worte, an denen sie haften.

Der an dem besonderen Fall klargelegte Unterschied ist nun zu verallgemeinern und dann auf den Stoff zu übertragen, aus dem die beiden Arten von Gegenständen innerhalb der Erfahrungswelt, die sinnlichen und die unsinnlichen, bestehen.

Wenn wir von einem sinnlichen Gegenstand sagen, daß das Ich ihn wahrnimmt, so gilt das jedenfalls von seinem Inhalt, wie sehr seine Formen sich auch jeder Wahrnehmung entziehen mögen. Dementsprechend können wir den Stoff der Sinnenwelt in seiner Totalität als sinnlich wahrnehmbar bezeichnen. Wie steht es dagegen mit dem unsinnlichen Sein, das wir nicht wahrnehmen, sondern verstehen? Den Terminus »verstehbar« dürfen wir nicht etwa nur auf seine Form, sondern wir müssen ihn auch auf seinen Inhalt beziehen, falls wir überhaupt eine begriffliche Trennung von Form und Inhalt vornehmen und den Inhalt mit Rücksicht auf sein Verhältnis zur Sinnenwelt kennzeichnen wollen. Es ist nicht einzusehen, wie wir einen unsinnlichen Gegenstand, z. B. den Sinn eines Satzes, verstehen sollten, wenn das Verständnis lediglich die Form erfaßte. Es wird vielmehr das ganze Gebilde nach Form und Inhalt verstanden. Wir können demnach sagen: sinnliche Gegenstände haben einen wahrnehmbaren, unsinnliche dagegen einen verstehbaren Inhalt, den wir unmittelbar erfassen oder erfahren.

Erst auf Grund dieses Dualismus im Weltstoff kommen wir zu einem universalen Begriff der Erfahrungswelt, und der Gegensatz zum hyletischen Sensualismus wird klar. Die gegebene Welt besteht einerseits aus Gegenständen, die unsinnliche Formen und sinnlichen Stoff zeigen, und die in ihre Gesamtheit die psychophysische Realität ausmachen, andererseits aus Gegenständen, in denen unsinnlicher Stoff durch unsinnliche Formen zu verstehbaren Sinngebilden zusammengeschlossen ist, und auch der unsinnliche Stoff dieser Gebilde wird verstanden.

Freilich darf man zweifeln, ob es möglich sei, vom »reinen« Inhalt, möge er sinnlich oder unsinnlich sein, in der Wissenschaft überhaupt sinnvoll zu reden. Jede verständliche Bezeichnung gibt dem Inhalt bereits irgend eine Form. Wir wollen daher den geformten Gegenständen nicht den reinen, d. h. absolut formlosen Inhalt, sondern die nur relativ formfreien Zustände gegenüberstellen und darunter das verstehen, was lediglich ein bei der wissenschaftlichen Darstellung niemals zu entbehrendes Minimum an Form aufweist, insbesondere mindestens die Form der Identität, mit deren Hilfe allein ein Inhalt als derselbe Inhalt so festgehalten werden kann, daß sich etwas von ihm aussagen läßt. »Zustände« sind also, wie man sie auch bestimmen mag, von

den spezifischen Formen noch frei, die nur besonderen Arten von Gegenständen zukommen. Dann läßt sich unser Ergebnis so formulieren: schon die Welt der Erfahrung zeigt als relativ formlosen Stoff nicht allein wahrnehmbare, sinnliche, sondern zugleich verstehbare, unsinnliche Zustände, die uns unmittelbar gegeben sind. Dieser Unterschied ist dort auf das Sorgfältigste zu beachten, wo es gilt, einen Begriff von der Erfahrungswelt zu bilden, der einen universalen Charakter trägt.

Zugleich jedoch bedarf der Begriff des verstehbaren Zustandes noch einer anderen Erörterung, die ebenfalls im Interesse eines universalen Weltbegriffs wichtig wird. Das Verstehbare muß so allgemein genommen werden, daß alles darunter fällt, was nicht zum sinnlich Wahrnehmbaren gehört. Erst damit stehen wir vor einer Alternative, deren beide Glieder, zusammen genommen, Vollständigkeit oder Ganzheit verbürgen.

Wieder stellen sich der universalen Tendenz alte und eingewurzelte Denkgewohnheiten in den Weg. Man ist geneigt, auch dort, wo man das unsinnlich Verstehbare in seiner Besonderheit gegenüber dem sinnlich Wahrnehmbaren nicht bezweifelt, nur einen Teil des verstehbaren Unsinnlichen zu berücksichtigen, und zwar den, auf welchen der wissenschaftliche oder theoretische Mensch deshalb am leichtesten achtet, weil er ihm gewissermaßen am nächsten liegt. Schon vorher wiesen wir darauf hin, daß man vielfach im Begriff der gegebenen Welt außer dem wahrgenommenen sinnlichen Inhalt nichts anderes als unsinnliche Formen des »Denkens« anerkennt, also das unsinnlich Verstehbare mit dem spezifisch theoretischen Gebiet des Verstandes in engste Verbindung bringt. Die unsinnliche Hyle fiele danach mit dem Inhalt der »Begriffe« zusammen, die wir »denken«. Demgegenüber ist von neuem ein Theoretizismus oder Rationalismus zu vermeiden, d. h. es handelt sich jetzt darum, einzusehen, daß es verstehbares Unsinnliches auch dort gibt, wo es nicht mit dem Verstande verstanden wird, und daß also das Verstehbare in seiner Totalität unter keinen Umständen mit dem theoretisch Verstehbaren identifiziert werden darf. Eine solche rationale Fassung des unsinnlichen Weltinhalts wäre als Basis für eine Wissenschaft vom Universum viel zu schmal.

Das ist leicht klarzumachen, sobald man wieder über die unmittelbar gegebenen, relativ formlosen unsinnlichen »Zustände« hinausgeht und auf die geformte Welt von verstehbaren »Gegenständen« achtet. Soll in ihr unter den Begriff des unsinnlich Verstehbaren alles gebracht werden, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist, so gehören dazu nicht allein die Gebilde, die als Sinn oder Bedeutung an theoretischen, d. h. wahren oder falschen Sätzen haften, sondern auch alle die, welche, wie z. B. die

mit Kunstwerken oder mit sittlichen Handlungen verknüpften Sinngebilde, völlig atheoretisch und irrational sind und sich trotzdem nicht etwa sinnlich wahrnehmen, sondern nur unsinnlich verstehend erfassen lassen.

Schon der verstehbare Sinn, der mit Worten zum Ausdruck gebracht wird, kann als Ganzes, d. h. nach Form und Inhalt einen atheoretischen Charakter tragen. Das zeigt jedes lyrische Gedicht. Gewiß haben die einzelnen Worte, aus denen es besteht, eventuell zugleich eine theoretische Bedeutung. Aber das Wesentliche, das als verstehbar an ihnen haftet, wenn sie in ihrer Gesamtheit zur Poesie gehören, ist streng von jeder theoretischen Bedeutung zu scheiden. Das Gedicht als Ganzes ist weder wahr noch falsch.

Schon dies zeigt: in der geformten Welt der Gegenstände fällt die Trennung des Verstehbaren vom Wahrnehmbaren auf keinen Fall mit der Trennung des Rationalen vom Irrationalen oder des Theoretischen vom Atheortischen zusammen. Die theoretisch verständlichen Bedeutungen und Sinngebilde sind vielmehr nur eine besondere Art neben vielen anderen (atheoretischen) Bedeutungen, die wir nicht mit dem Verstand verstehen, und deren Gehalt mit theoretischer Wahrheit daher nicht das geringste zu tun zu haben braucht.

Dementsprechend müssen wir den Dualismus von sinnlich und unsinnlich innerhalb der Erfahrungswelt auch für die relativ formlosen Zustände oder Elemente der Gegenstände bestimmen, aus denen die geformte oder gegliederte Welt sich aufbaut, also sagen: erst bei der Berücksichtigung der irrationalen und dennoch unsinnlich verstehbaren Zustände neben den sinnlich wahrnehmbaren Elementen dürfen wir hoffen, zu einem umfassenden Begriff des Verstehbaren überhaupt zu kommen.

Das ist vor allem wieder für die Bedeutungen von einzelnen Worten zu beachten, weil diese in einer wissenschaftlichen Abhandlung am nächsten liegen und von ihr am leichtesten als Beispiele heranzuziehen sind. Wir dürfen die Wortbedeutungen in ihrer Gesamtheit nicht mit einem Teil von ihnen, nämlich nicht mit den sogenannten »Begriffen« identifizieren, die als Glieder in theoretisch wahren Sinngebilden vorkommen oder gar als Ergebnisse von wahren »Urteilen« zu betrachten sind. Eine solche theoretische Rolle spielen Wortbedeutungen nur in besonderen Sinngebilden, wie wir sie z. B. in dieser wissenschaftlichen Abhandlung zum Ausdruck bringen. Als Elemente von poetischen Gegenständen dagegen haben die Wortbedeutungen einen ganz anderen Charakter. Sie sind zwar, solange wir sie einzeln für sich betrachten, noch nicht

spezifisch ästhetisch. Mit diesem Ausdruck dürfen wir erst das ganze Sinngebilde oder den verstehbaren künstlerischen Gegenstand bezeichnen. Aber ebensowenig läßt sich von den einzelnen Wortbedeutungen sagen, daß sie für sich betrachtet schon theoretisch sind. Vielmehr kann das, was wir am isolierten Wort verstehen, eventuell bloß zuständlich sein und ist dann von jeder spezifischen Bedeutung überhaupt noch frei. Es gehört als unsinnliches Element lediglich zur verstehbaren formlosen Hyle der Welt, soweit wir von einer solchen im einzelnen reden können.

Weiter verfolgen wir diese Gedankenreihe hier nicht. Es kam zunächst darauf allein an, den hyletischen Sensualismus zurückzuweisen und den universalen Dualismus aufzuzeigen, der bereits für den Stoff der Erfahrungswelt zu konstatieren ist. Das brauchte nur mit Rücksicht auf einige Teile des uns unmittelbar zugänglichen Gebietes der Welt zu geschehen. Zur systematischen Durchführung wären eingehende sachliche Untersuchungen erforderlich. Sie müssen hier unterbleiben, und wir können auf sie verzichten, denn nicht darauf kommt es an, daß wir sehen, wie weit der unsinnliche Stoff der Erfahrungswelt reicht, und wie er im einzelnen inhaltlich zu charakterisieren ist. Lediglich das allgemeine Prinzip des hyletischen Dualismus steht in Frage, und das muß jetzt klar sein. Setzt man die Welt der Erfahrung dem gegebenen Diesseits in seinem ganzen Umfange gleich, dann darf man sich dabei nicht auf die Formen und die Inhalte der Sinnenwelt beschränken. Bereits das Diesseits besteht vielmehr zum Teil aus unsinnlichen Gegenständen, die wir nicht wahrnehmen, sondern verstehen, und nicht allein ihre Formen, sondern auch ihre Inhalte sind als unsinnlich und verstehbar zu kennzeichnen. Erst wenn wir darauf achten, kann uns der Stoff der Erfahrungswelt in seiner ganzen Fülle zum Bewußtsein kommen und das Gebiet des Diesseits so umfassend gedacht werden, daß sein Begriff den Namen einer erfahrbaren »Welt« verdient.

III.

Die Problemstellung.

Mehr an Begriffen und Voraussetzungen, die in den früher veröffentlichten beiden Abhandlungen ausführlich erörtert wurden, brauchen wir nicht, um unser jetzt zu behandelndes Problem zu formulieren.

Fassen wir zunächst noch einmal zusammen. Wir mußten, um einen möglichst »voraussetzungslosen« Anfang für die Universalwissenschaft zu gewinnen, von der gegliederten Welt der Gegenstände, in der Unsinn-

liches und Sinnliches, Verstehbares und Wahrnehmbares aufs engste miteinander verbunden sind, einmal absehen und zurückgehen bis zur primitiven Subjekt-Objekt-Korrelation, auf deren einer Seite nur die reine, allgemeinste Subjektform überhaupt steht, während auf der anderen Seite nur der reine, unmittelbar gegebene Weltinhalt zu finden ist. Den haben wir, um ihn logisch festhalten zu können, als bloß »zuständlich« von den geformten »Gegenständen« unterschieden. Dann war darauf hinzuweisen, daß bereits die relativ formlosen Zustände nicht nur sinnlich wahrnehmbar, sondern zum Teil auch unsinnlich verstehbar sind.

Von hier aus haben wir nun weiter zu verfolgen, wie sich mit Hilfe von Formen eine gegliederte Welt aus allen unmittelbar gegebenen oder zuständlichen Inhalten aufbauen läßt. So allein dürfen wir hoffen, zu einem umfassenden Begriff der Erfahrungswelt zu kommen, welcher dem ursprünglichen Dualismus von Sinnlichem und Unsinnlichem grundsätzlich gerecht wird. Genauer haben wir die Frage zunächst so zu stellen: wie ist die Erfahrungswelt zu denken, wenn wir die beiden Seiten des gegebenen Weltstoffs, die sinnliche und die unsinnliche, zuerst einmal jede für sich betrachten und dann zusehen, wie aus den zwei verschiedenen Arten der erfahrbaren Inhalte durch Hinzutreten von Formen zwei verschiedene gegliederte »Welten« entstehen, eine sinnlich wahrnehmbare einerseits und eine unsinnlich verstehbare andererseits. Erst wenn wir jeden der zwei umfassenden Welt-Teile als »Welt« für sich kennengelernt haben, können wir Bescheid wissen über das Ganze der Erfahrungswelt, das aus beiden besteht.

Was den sinnlichen Teil der Erfahrungswelt betrifft, so kommen wir damit zu bekannten und gewohnten Gedankengängen. Wir alle sprechen von der Sinnenwelt als von einem gegliederten Ganzen, und längst schon hat man das Problem gestellt, wie aus dem wahrnehmbaren unmittelbar gegebenen »Gewühl« oder Chaos durch umbildende und vermittelnde Formen ein sinnlicher Kosmos sich aufbaut. Die Erkenntnis dieser Sinnenwelt ist mit Rücksicht auf alle ihre inhaltlich verschiedenen Teile in der Hauptsache den Einzelwissenschaften überwiesen, zu denen auch die Psychologie als Lehre von den empirisch konstatierbaren, zeitlich ablaufenden psychischen Vorgängen gehört. Die theoretische Philosophie hat daher in bezug auf die Sinnenwelt nur noch die Aufgabe, das Verhältnis von sinnlichem Inhalt und unsinnlichen Formen in ihr zu begreifen, soweit es für die Gliederung des Ganzen maßgebend ist. Sie wird überall streng scheiden zwischen dem, was als sinnlich unmittelbar wahrgenommen gelten darf, und dem, was auf Rechnung der unsinnlichen vermittelnden Formen zu setzen ist. In dieser Richtung bewegen sich

die meisten »erkenntnistheoretischen« Untersuchungen über »Erfahrung und Denken«.

Kommt aber das All der Erfahrungswelt in Betracht, so dürfen wir uns nach den vorangegangenen Darlegungen mit einer solchen Philosophie der Sinnenwelt nicht begnügen, und zwar auch dann nicht, wenn wir von jeder »Hinterwelt« oder von jedem metaphysischen Problem noch abstrahieren. Damit wir die Notwendigkeit einer erweiterten Fragestellung einsehen, genügte ein Hinweis auf den Umstand, daß bereits im gegebenen Weltstoff unsinnliche Elemente als verstehbare »Zustände« nachzuweisen sind. Daraus ergab sich: die Sinnenwelt mit ihren unsinnlichen Formen darf unter keinen Umständen mit der Welt des Diesseits überhaupt oder mit der ganzen Erfahrungswelt identifiziert werden. Es ist vielmehr ausdrücklich zu fragen, wie weit sich eine völlig andere, nicht allein der Form, sondern auch dem Inhalt nach unsinnliche Welt erkennen läßt, und insbesondere, wie weit, obwohl die beiden Welten für das vorwissenschaftliche und auch das wissenschaftliche Bewußtsein eng miteinander verbunden sind, die Philosophie als Universalwissenschaft eine gesonderte Erkenntnis der unsinnlichen und verstehbaren Welt in streng durchgeführter begrifflicher Scheidung von der Erkenntnis der Sinnenwelt sich zu ihrer Aufgabe machen muß. Erst wenn wir darüber volle Klarheit besitzen, können wir hoffen, das Ganze dessen universal zu bestimmen, von dem wir mit Recht sagen, daß es alles umfaßt, was es im Bereich des Diesseits oder der Erfahrung gibt.

Indem wir so nach dem Begriff und dem Aufbau einer unsinnlichen und verstehbaren Erfahrungswelt neben der sinnlich wahrnehmbaren psychophysischen Realität fragen, ordnen wir zugleich ein heute viel behandeltes Problem einem umfassenden Zusammenhang ein, der seine philosophische, d. h. universale Behandlung ermöglicht. Der Ausdruck »verstehen«, den wir benutzen, um die unsinnliche Welt und ihren Stoff als verstehbar zu bezeichnen und damit in einen Gegensatz zur wahrnehmbaren sinnlichen Welt zu bringen, gehört fast schon zu den Modeschlagwörtern unserer Tage. Aber man pflegt das Problem des Verstehens nur von einer speziellen Seite her in Angriff zu nehmen und dementsprechend das Problem einer verstehbaren »Welt« so gut wie gar nicht zu stellen. Wo vom Verstehen die Rede ist, spielt vor allem die Frage nach dem Wesen der sogenannten »Geisteswissenschaften« eine Rolle. Man setzt der »erklärenden« Methode der Naturwissenschaften eine verstehende Methode gegenüber. Im Begriff des Verstehbaren sieht man dann das Kennzeichen jenes Gebietes, in welchem die Gegenstände der Geisteswissenschaften liegen. Durch ihre Verstehbarkeit sollen sie

von den Gegenständen der anderen Wissenschaften getrennt sein, die es mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt, insbesondere der Körper, zu tun haben. Auch hier wird also der Dualismus von wahrnehmbar und verstehbar wichtig. Man kommt jedoch in der Regel nur zu dem Gedanken einer verstehenden Psychologie, die man als »geisteswissenschaftliche« Theorie des menschlichen Seelenlebens der naturwissenschaftlichen Erforschung des Psychischen entgegenstellt. Schon dieser Umstand zeigt, daß man dabei das Problem des Unterschiedes von sinnlich und unsinnlich in seiner Tragweite nicht erkennt, ja ganz im Bereich der Spezialforschung bleibt, ohne das Weltallproblem überhaupt zu berühren.

Selbstverständlich ist es nicht ausgeschlossen, daß trotzdem die Erörterungen über die Eigenart der sogenannten verstehenden Geisteswissenschaften auch eine prinzipielle philosophische Bedeutung erhalten. Ja weil das ohne Zweifel mehrfach der Fall ist [1]), haben wir den Ausdruck des »Verstehbaren« als Bezeichnung für den unsinnlichen Teil der Erfahrungswelt gewählt. So knüpfen wir am besten auch terminologisch an Fragestellungen an, die in anderen Zusammenhängen schon viel behandelt worden sind. Um aber zu einer prinzipiell philosophischen Erörterung des Begriffs einer verstehbaren »Welt« in ihrer Totalität zu kommen, mußten wir das Problem von vorneherein anders formulieren. Es gilt, von allen Einzelwissenschaften, mit Einschluß der Psychologie, zunächst abzusehen und nur zu untersuchen: welche Stellung kommt dem unmittelbar gegebenen unsinnlichen Weltstoff bei dem Versuch zu, das Ganze einer unsinnlich verstehbaren Welt zu erkennen? Alle andern Fragen haben sich in der Philosophie dieser unterzuordnen.

Im Zusammenhang mit einer solchen Fragestellung ist endlich noch auf einen andern Umstand hinzuweisen, der die philosophische Bedeutung unseres Problems vollends in das richtige Licht stellt und zugleich die Verwendung des vieldeutigen Ausdrucks »verstehbar« für den unsinnlichen Teil der Erfahrungswelt erst wirklich rechtfertigt.

Es läßt sich nämlich zeigen, daß es sich hier im Grunde nicht etwa nur um ein Problem unserer Tage handelt, sondern daß man mit dem Begriff einer verstehbaren »Welt« auf eine Frage stößt, welche als eminent wichtiges Weltallproblem die wissenschaftliche Philosophie von jeher beschäftigt hat. Man braucht, um das einzusehen, an die Stelle der deutschen Ausdrücke nur die lateinischen oder die griechischen zu setzen. Dann zeigt sich, daß unser Begriff seit Jahrtausenden im Zentrum

1) Es gilt vor allem von den Arbeiten von Eduard Spranger, mit denen ich sachlich (wenn auch nicht terminologisch) vielfach übereinstimme.

des philosophischen Denkens steht. Das Verstehbare können wir im Unterschied vom Wahrnehmbaren als dem Sensiblen auch das Intelligible nennen und daran erinnern, daß schon die griechische Philosophie das Gebiet des Noëtischen von dem des Aisthetischen schied. Damit ergeben sich sogleich die wichtigsten problemgeschichtlichen Zusammenhänge. Mit Rücksicht auf sie bezeichnen wir mit einer später noch zu erörternden Erweiterung der Terminologie die verstehbare Welt, nach deren umfassender Erkenntnis wir fragen, als mundus intelligibilis im Unterschiede vom mundus sensibilis oder als kosmos noëtos im Unterschiede vom kosmos aisthetos. Schon diese Ausdrücke zeigen, daß es sich hier um das Weltall-Problem handelt.

Dementsprechend lautet unsere Frage: wie kommen wir zu einer Erkenntnis der intelligiblen Welt in ihrer Eigenart, wenn wir versuchen, sie begrifflich von der sensiblen Welt so weit wie möglich zu trennen, und welche Stelle nimmt der so erfaßte kosmos noëtos dann im Ganzen der Welt überhaupt ein? Auf diese Weise wird das Problem der Erkenntnis des Verstehbaren auch unabhängig von jeder Beziehung auf die Vergangenheit der Philosophie mit dem letzten Problem des Weltalls in engste Verbindung gebracht, also universal philosophisch behandelt.

IV.

Die Gliederung des Gedankenganges.

Es empfiehlt sich, daß wir ausdrücklich auch den Weg angeben, den wir einschlagen wollen, um unsere Frage zu beantworten, und daß wir zeigen, wie sich dementsprechend unser ganzer Gedankengang gliedert.

Da die Meinungen über die Gegenstände, die im folgenden behandelt werden sollen, weit auseinander gehen, erörtern wir zunächst solche Ansichten, die nicht zu einer befriedigenden Lösung des Problems führen können. Entscheidend für ihre Ablehnung ist der Umstand, daß in ihnen das Verstehbare nicht in seiner Ursprünglichkeit und Eigenart begrifflich herausgearbeitet wird und infolgedessen auch nicht in das richtige Verhältnis zur wahrgenommenen Sinnenwelt gesetzt werden kann.

Das gilt einmal von den Theorien, auf die wir bereits dadurch geführt werden, daß wir das Verstehbare das Intelligible oder Noëtische nennen. Der terminus »mundus intelligibilis« wird vielfach als Bezeichnung nicht so sehr für eine unsinnliche als vielmehr für eine übersinnliche Welt gebraucht, und das Gebiet, nach dessen Wesen wir fragen, gilt in der Regel als eigentlicher Gegenstand der Metaphysik. Demgegenüber ist zu bemerken: das metaphysische Problem wollen wir mit der Frage

nach der Erkenntnis der intelligiblen Welt, zunächst wenigstens, gerade noch nicht stellen. Ja vor jeder metaphysischen Umdeutung des Verstehbaren haben wir uns beim Beginn der Untersuchung sorgfältig zu hüten. Uns fehlt das wissenschaftliche Recht, das Intelligible in der Weise »hinter« das Sensible zu verlegen, daß es dadurch zur »eigentlichen« Realität wird und infolgedessen die wahrnehmbare Sinnenwelt zur bloßen »Erscheinung« oder zu einem Abglanz des Intelligiblen herabsinkt. Durch solche Gedanken werden beide Welten in ihrem eigentlichen Wesen verkannt, und es ist vollends unmöglich, das Verhältnis, in das sie bei der Bildung eines umfassenden Begriffs vom Welt-All gebracht werden müssen, richtig zu fassen.

Damit dies ganz klar wird, sind die Theorien, die zu einer metaphysischen Umdeutung des Verstehbaren und damit zugleich zu einer ontologischen Degradierung der Wahrnehmungswelt geführt haben, in ihrer Tragweite zu erörtern. Das wird auch deswegen nötig, damit wir einsehen, in welchem Zusammenhang der Begriff des Intelligiblen mit der Frage nach dem letzten übersinnlichen Weltgrunde steht, und wie daher das Problem der Metaphysik zu stellen ist, falls es in Wahrheit das letzte und umfassendste Weltallproblem sein soll. Dadurch allein können wir die Frage nach der Erkenntnis der intelligiblen Welt auch für die metaphysische Fragestellung fruchtbar machen, daß wir beide Probleme zunächst sorgfältig voneinander scheiden.

Nicht minder wichtig aber als die Ablehnung jeder vorschnellen metaphysischen Umdeutung des Intelligiblen ist sodann die Kritik der Gedanken, die im größten Gegensatze zu aller Metaphysik darauf hinauskommen, das verstehbare Sein trotz seiner Unsinnlichkeit mit einem Teil der sensiblen Welt zu identifizieren. Ein solcher Versuch, aus dem Unsinnlichen ein Sinnliches zu machen und damit den Begriff der gegebenen Welt der Erfahrung ungebührlich zu verengern, wird überall dort unternommen, wo man das Reich des Diesseits restlos in physisches und psychisches Sein aufteilt, also mit der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität in Raum und Zeit zusammenfallen läßt.

Daß das Verstehbare, für sich betrachtet, kein Körper sein kann, sehen die meisten Denker heute freilich wohl ein. Um so stärker wird dann aber ihre Neigung, ihm einen Platz im Seelenleben anzuweisen und es damit zum Gegenstande einer sogenannten »verstehenden Psychologie« zu machen. Gegenüber diesen Bestrebungen ist zu zeigen, daß durch sie das Wesen des Intelligiblen sogar noch mehr verkannt wird als durch seine Verlegung ins übersinnliche Jenseits. Die Metaphysik wahrt dem Verstehbaren wenigstens seinen universalen

Charakter. Jeder Versuch, es als psychisch, d. h. als Teil der Sinnenwelt, zu bestimmen und dann psychologisch zu erforschen, macht die intelligible Welt zu einer *Spezialangelegenheit* und kann dort allein für fruchtbar gehalten werden, wo man die seelischen Vorgänge der einzelnen Individuen, durch welche diese sich des Verstehbaren bemächtigen, mit dem Verstehbaren selbst verwechselt. Das führt dann zur »Weltanschauung« des Psychologismus.

Erst wenn sowohl die metaphysische Umdeutung als auch die *psychologistische Verfälschung* der intelligiblen Welt in ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit durchschaut sind, können wir mit Aussicht auf Erfolg versuchen, das unsinnlich Verstehbare als ein Reich sui generis in seiner *Eigenart* und *Selbständigkeit* zu begreifen und zur Klarheit über die Formen und Prinzipien zu gelangen, mit deren Hilfe aus den gegebenen »verstehbaren Zuständen« eine gegliederte, unsinnliche Welt von Gegenständen, also ein mit Recht so zu nennender *mundus* intelligibilis sich aufbaut.

Der Weg, den wir einzuschlagen haben, um die Struktur dieser Welt zu erkennen, ist uns vorgezeichnet. Wie die Sinnenwelt aus Dingen besteht, die aufeinander wirken können, so setzt sich auch die intelligible Welt aus relativ *selbständigen* unsinnlichen Gegenständen zusammen, und es wird zunächst gefragt werden müssen, in welchem Verhältnis die Formen dieser verstehbaren Teilgebilde zu ihren unsinnlichen Inhalten stehen, oder welche Arten von Formen es sind, die im Unsinnlichen den Stoff so gliedern, daß daraus relativ selbständige Gegenstände werden. Wir wollen, um dies klarzumachen, *zuständliche Sinnelemente* von *gegenständlichen Sinngebilden* unterscheiden und dann fragen, was zu den unsinnlichen Elementen hinzutreten muß, damit aus ihnen unsinnliche Gegenstände sich aufbauen.

Im Anschluß daran suchen wir dann weiter zur Klarheit über das zu kommen, was als die eigentliche *Grundlage* alles verstehbaren Sinnes gelten muß. Es wird sich zeigen, daß *Werte* es sind, die jedes gegenständliche Sinngebilde konstituieren, das für uns verständlich ist. Steht dies fest, so können wir dazu übergehen, nach den Prinzipien zu fragen, auf Grund deren eine intelligible »Welt« entsteht, und zwar in der Weise, daß sie ebenso als ein Ganzes von unsinnlichen Gegenständen zu begreifen ist, wie die Sinnenwelt sich als ein einheitliches Ganzes von sinnlichen Gegenständen darstellt. Der viel umstrittene Sinn einer »Philosophie der Werte« kann im Zusammenhang hiermit als der einer umfassenden Weltanschauungslehre zutage treten.

Schließlich müssen wir, nachdem wir die zwei Gebiete geschieden

haben, aus denen die Erfahrungswelt besteht, auch die Frage stellen, wie die unsinnliche Welt zur sinnlichen in ein wissenschaftlich erkennbares Verhältnis zu bringen ist, oder was der Versuch bedeuten würde, die beiden, zunächst für sich zu betrachtenden Welten zu einer, und zwar übersinnlichen Welt wieder einheitlich zusammen zu denken. Die Wissenschaft, welche sich diese Aufgabe stellt, würde mit Recht den ehrwürdigen Namen der »Metaphysik« führen. Sie hätte es mit einem Jenseits zu tun, das alles Diesseitige zusammenhält, und sie würde, falls sie als Wissenschaft »möglich« ist, das »monistisch« miteinander verbinden können, was im Diesseits »dualistisch« auseinandergehalten werden muß, falls es überhaupt zu klaren Begriffen über das Ganze der Welt kommen soll.

V.

Die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen.

Wir beginnen mit einer Darstellung und Kritik des Versuchs, das Verstehbare von vorneherein metaphysisch zu deuten, d. h. den mundus intelligibilis als ein Reich übersinnlicher Realitäten zu denken. Dabei ist es fast unmöglich, nicht von Platon zu reden. Er hat, soweit unsere Kenntnis reicht, in der europäischen Philosophie als Erster das Gebiet des verstehbaren Unsinnlichen entdeckt, d. h. so herausgearbeitet, daß er es damit gegen alles wahrnehmbare Sinnliche abzugrenzen vermochte. Streng schied er das Noëtische vom Aisthetischen. Damit nahm er dasselbe Problem in Angriff, welches wir hier als das der Trennung des Verstehbaren vom Wahrnehmbaren behandeln, und in einer solchen Fragestellung steckt zugleich das Unsterbliche des Platonismus. Wir müssen uns zunächst seine positive Seite vergegenwärtigen. Erst dann können wir zu einer Kritik übergehen, die mehr als geschichtliche Bedeutung hat.

Platon bezeichnete die unsinnlichen verstehbaren oder noëtischen Gebilde auch als »Ideen«. Weil die Sinnenwelt vor allem durch die Körper repräsentiert wird, wurden die neu entdeckten Gegenstände von andern Denkern und dann auch von Platon selbst »asomata eide«, unkörperliche Ideen, genannt. Die Bezeichnung darf nicht so verstanden werden, als läge das Noëtische selbst im Gebiet des Seelischen oder »Geistigen«, und als sei dementsprechend die Sinnenwelt »Materie« im Sinne der Körperwelt. Unkörperlich hat hier vielmehr die Bedeutung von unsinnlich. Der Gedanke an die heute übliche Alternative vom Physischen und Psychischen ist für Platon nicht maßgebend

Das bedarf keiner langen Erörterung. Die Ideen können schon deswegen nichts »Seelisches« im modernen Sinne sein, weil das Noëtische unter keinen Umständen zu dem gerechnet werden darf, was sich allein in einzelnen Individuen als ein zeitliches Geschehen findet. An den unkörperlichen Ideen haben vielmehr alle vernünftigen Individuen gemeinsam teil. Das gelingt ihnen zwar nur mit ihrer Seele, aber diese bleibt trotzdem etwas prinzipiell anderes als die Ideen selbst. Das Seelische bekommt in der Sinnenwelt des Werdens lediglich insofern eine Ausnahmestellung, als es den Menschen durch die Erkenntnis mit den Ideen verbindet. Jede Identifizierung des Noëtischen mit dem Seelischen aber ist ausgeschlossen. Die individuelle Seele gehört dem Menschen an. Mit den Ideen will Platon vom bloß Menschlichen loskommen. Aus der kleinen Welt der Individuen strebt er durch das Noëtische oder Verstehbare hinaus in das umfassende All des Kosmos.

Darin steckt die Tendenz des Platonismus, die nicht wieder verloren gehen darf. Wer Platons Gedanken in dieser Hinsicht verstanden hat, muß einsehen, daß jeder Naturalismus, Sensualismus, Anthropologismus oder gar Relativismus wissenschaftlich unhaltbar ist und unter keinen Umständen als gleichberechtigte oder auch nur als gleich mögliche »Weltanschauung« neben den Idealismus gesetzt werden darf. Rechnen wir alles, was in der psychophysischen Realität der Sinnenwelt keinen Platz findet und trotzdem in unbezweifelbarer Weise vorhanden ist, zur Welt der Ideen, dann muß die Philosophie als Wissenschaft »idealistisch« sein. Jeder Versuch, sie auf die Sinnenwelt oder die psychophysische Realität zu beschränken, bedeutet im Vergleich zum Platonismus ein theoretisch reaktionäres Unternehmen, mag es im übrigen noch so modern aufgestutzt sein und sich allem »Altertum« noch so sehr überlegen dünken. Es gibt unsinnlich Verstehbares unabhängig von der psychophysischen Sinnenwelt. Das hat Platon für alle Zeiten bewiesen.

Dies war zuerst mit Nachdruck hervorzuheben, damit die Ablehnung einer metaphysischen Umdeutung des Intelligiblen nicht mißverstanden wird. Der Kampf gegen eine bestimmte Art der Metaphysik, wie sie nach Platon in Europa herrschend geworden und vielfach bis heute maßgebend geblieben ist, darf nicht mit einem Eintreten für die Beschränkung der Wissenschaft auf die Sinnenwelt verwechselt werden. Ja es bleibt sehr wohl möglich, daß, auch wenn das unsinnliche Verstehbare nicht ins Uebersinnliche verlegt werden kann, trotzdem ein metaphysischer Abschluß der Philosophie, d. h. eine Frage nach dem letzten, übersinnlichen Weltgrund eine positive Bedeutung behält, und daß sich zu ihrer Beantwortung manches auch aus Platon lernen läßt.

Im Interesse einer weiteren Klärung unseres Problems sind nun aber die Gedanken Platons herauszuheben, die wir nicht mehr übernehmen können. Wir müssen zuerst wissen, in welche Sphäre des Seins Platon das verstehbare Unsinnliche setzt, und dann, wie bei ihm aus dem Noëtischen eine gegliederte und in sich zusammenhängende »Welt« wird. Dabei streben wir selbstverständlich keine Art der Vollständigkeit an, sondern wählen nur solche Gedanken aus, die uns eine problemgeschichtliche Basis für rein systematische Ausführungen bieten, lassen also alles beiseite, was für die Philosophie nicht heute noch von Bedeutung ist.

Die Trennung des Unsinnlichen vom Sinnlichen verknüpft sich bei Platon mit dem Gedanken, daß die noëtische Sphäre gegenüber der aisthetischen die wertvollere sei, und das darf man als berechtigt, ja in gewisser Hinsicht geradezu als selbstverständlich ansehen, denn alles, was wir verstehen, muß für uns ein größeres Interesse und damit eine größere Wertbetontheit haben als das Unverständliche, das wir bloß wahrnehmen. Dieser Wertunterschied aber, den Platon theoretisch aus der Prävalenz des Grundes über die mechanische Ursache herleitet, wird nun zugleich in einen ontologischen Gegensatz verwandelt. Die Ideen sind nicht nur das Wertvollere, in theoretischer und auch in anderer Hinsicht, sondern außerdem das Wirklichere als die Sinnenwelt. Ja sie werden als ontos on, d. h. als eigentliche oder wahre Realität behandelt. Der notwendige Erfolg davon ist, daß die Sinnenwelt den Charakter einer vollen Wirklichkeit verliert. Sie sinkt zu einem getrübten Spiegelbild des wahren Seins herab und verhüllt daher für den ungeschulten Menschen das Wesen der Welt entweder ganz oder teilweise. Sie wird zur bloßen »Erscheinung« im Gegensatz zum dahinter liegenden »Wesen«.

Die Aufgabe der Philosophie kann dementsprechend nur darin bestehen, im Abglanz das Urbild zu entdecken und so von der sensiblen Oberfläche in die intelligible Tiefe vorzudringen. Damit verschiebt sich auch theoretisch der Schwerpunkt der gewöhnlichen Weltansicht vollkommen. Die unmittelbar gegebene sinnliche Erfahrung, die das gewisseste ist, was die meisten Menschen zu haben glauben, gibt uns nur noch Unwirkliches, und erst ein vermittelndes Denken dringt zum Noëtischen als dem wahren, übersinnlichen Realen vor. Dieses bekommt damit zugleich etwas dem theoretisch denkenden Intellekt Verwandtes, ja muß im Grunde genommen selbst intellektuell [1]) oder rational sein. Nur einmal

---

1) Intellektuell hat in unserem Zusammenhang selbstverständlich eine andere, d. h. engere Bedeutung als »intelligibel«. Ein solcher Sprachgebrauch läßt sich hier nicht vermeiden.

schreibt Platon den Ideen eine »Dynamis« zu und erklärt, sie bestehe darin, gedacht, d. h. theoretisch verstanden zu werden.

Im engen Zusammenhang mit dieser ontologischen Grundbestimmung des Noëtischen stehen sodann die Prinzipien, die Platon zum Aufbau der gegliederten intelligiblen »Welt« benutzt, und die den Zusammenhang der Ideen untereinander herstellen. Dabei ist wieder zunächst ein Wertgedanke maßgebend. Weil die Welt der Ideen die der Vollkommenheit ist, muß sie nach Platon ohne Gegensätze, wie z. B. Liebe und Haß es sind, in sich ruhen. Es darf in ihr nur Harmonie herrschen. Das führt zu dem Gedanken einer Koinonia der noëtischen Gebilde oder zu einer intelligiblen »Welt«.

Worin aber besteht eine solche »Gemeinschaft«? Sie wird von Platon ebenso wie das Verstehbare selbst wieder als rein theoretisch gedacht. Entscheidend für das Verhältnis der Ideen zueinander ist nämlich das logische Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen. Wie die Idee das Allgemeine ist im Vergleich zu den besonderen sinnlich wahrgenommenen Dingen, so werden die Ideen selbst dadurch miteinander verknüpft, daß sie sich immer wieder einem höheren Allgemeinen unterordnen lassen. Infolgedessen entsteht eine Reihe von Stufen, auf Grund deren sich das Reich des Verstehbaren zu einem einheitlichen Ganzen gliedert oder zusammenschließt. In ihm fällt die Wertsteigerung mit der Realitätssteigerung und diese mit der Steigerung der Allgemeinheit zusammen. Die Welt ist danach sowohl nach ihrem verstehbaren Gehalt als nach ihrem wahren Sein ein Kosmos von Ideen, in dem jedes Glied um so höher steht, je wirklicher und je allgemeiner es ist.

Darin steckt zugleich der Sinn der oft erwähnten Platonischen Pyramide. Doch muß dies Wort mit Vorsicht gebraucht werden, denn eine Spitze hat die bisher betrachtete Ideenwelt nicht. Das reine Agathon, das man geneigt sein könnte, als Abschluß der Pyramide zu betrachten, steht zur Vielheit der Ideen nicht in demselben Verhältnis, in dem die verschiedenen Ideen zueinander und zur Vielheit der einzelnen Dinge stehen. Das reine Agathon liegt als »Sonne« des intelligiblen Reichs vielmehr noch »jenseits der usia«, ist also von den übrigen Ideen nicht graduell, sondern prinzipiell verschieden. Doch haben wir es hier nur erwähnt, um zu sagen, daß wir von seiner Erörterung absehen wollen, da, so wichtig es für das Ganze der Weltanschauung Platons sein mag, es für unseren Gedankenzusammenhang vorläufig nicht in Betracht kommt.

Auch sonst brauchen wir die Lehre Platons nicht weiter zu verfolgen. Es genügt, daß wir wissen: die Ideenwelt ist die Welt der Werte und zugleich die wahre Wirklichkeit. Der Wert, der hier als Prinzip der

Realität auftritt, ist aber nur der theoretische oder intellektuelle Wert, und ebenso ruht der Zusammenhang der Ideen untereinander, der aus ihnen eine gegliederte intelligible Welt macht, wenn wir vom reinen Agathon absehen, auf einem theoretischen Prinzip und läßt sich nur durch Denken verstandesmäßig erfassen. Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen trägt einen logischen Charakter. Ontologie und Axiologie fallen also zusammen und haben ein intellektualistisches Gepräge. So hebt der mundus intelligibilis sich scharf vom mundus sensibilis ab.

Wie weit die Philosophie nach Platon sich an den Denker gehalten hat, der das Noëtische oder Intelligible als ein Gebiet sui generis im Unterschied von allem sinnlich Wahrnehmbaren entdeckte, und wie weit sie von ihm abgewichen ist, braucht hier nicht gefragt zu werden. Es genügt, wenn wir feststellen: in der Metaphysik herrscht auch später die Tendenz, die sinnliche und die unsinnliche Welt als die der bloßen Erscheinung und die der wahren Wirklichkeit einander gegenüberzustellen. Das Unsinnliche und Verstehbare wird dann zur eigentlichen »Substanz« und bleibt zugleich intellektuell. Bei Aristoteles tritt dieser Zug besonders klar zutage. Seine Gedanken beherrschen in hohem Maße die Folgezeit. Bei ihm kann man auch in Wahrheit von einer Pyramide sprechen, an deren Spitze das »Denken des Denkens« (*νόησις νοήσεως*) als absolute Realität und zugleich als Gottheit, also als höchster Wert, zu setzen ist. Das »wahre« Sein wird zum noumenalen, und die übrige Welt sinkt in ihrer Gesamtheit zur bloß phänomenalen herab. Die Erkenntnis darf selbstverständlich nicht bei den Phänomenen bleiben, sondern hat zum Noumenon durchzudringen.

In dem Rahmen solcher Gedanken bewegt sich — um von allem andern, was dazwischen liegt, abzusehen — noch Kants Inaugural-Dissertation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Schon der Titel sagt, worauf es ankommt, und die durch ihn unzweideutig bezeichneten Begriffe werden auch später von Kant nicht aufgegeben. Das »Ding an sich« behält den Namen des Intelligiblen, obwohl es sich dem Intellekt entzieht, und die Sinnenwelt bleibt eine Hülle von minderer Wirklichkeit, welche, obwohl sie zum Gegenstande der Erkenntnis wird, das eigentlich reale Sein verbirgt. So hat sich auf Grund des Unterschiedes von Unsinnlichem und Sinnlichem als dem des Verstehbaren und Wahrnehmbaren ein bestimmter Begriff vom Weltall ausgeprägt, der von Vielen heute noch für geradezu selbstverständlich gehalten wird: die wahrnehmbare Welt der Sinne als bloße Erscheinung auf der einen Seite, die theoretisch denkbare unsinnliche Welt des Wesens oder des Dinges an sich auf der andern Seite. Diese beiden Welten zusammengenommen bilden das All

oder den Inbegriff dessen, was es überhaupt gibt. Will man durch die Erscheinung zum Wesen kommen, dann muß man mit Hilfe der Metaphysik das Intelligible als absolute Wirklichkeit erkennen. Weil Kant das seit der Kritik der reinen Vernunft für unmöglich hielt, wurde er von den Metaphysikern nach ihm bekämpft.

Eine »kritische« Philosophie hat die Pflicht, dem Weltbilde, das in *dieser Weise* die intelligible Welt von der sensiblen trennt, skeptisch gegenüber zu treten, und sie wird ihr theoretisches Mißtrauen als gerechtfertigt nachweisen können, wenn sie die logischen Motive aufweist, die zu seiner Entstehung geführt haben, und diese von allen atheoretischen Motiven scheidet.

Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung der Gründe, aus denen wir alle am Verstehbaren mehr *interessiert* sind als am sinnlich Wahrnehmbaren. Wir können eigentlich nur an dem wahrhaft interessiert sein, was wir irgendwie verstehen. Das völlig Unverständliche läßt uns notwendig gleichgültig. Einen Wertunterschied zwischen Wahrnehmbarem und Verstehbarem also werden wir immer machen. Damit aber verknüpft sich dann leicht die Neigung, im Intelligiblen auch das zu sehen, was die Welt im tiefsten Grunde *beherrscht*. Wie könnten wir anders, als eine solche ontologische Vorzugsstellung des Verstehbaren *wünschen*? Nur wenn wir sie voraussetzen, dürfen wir hoffen, daß die Welt in ihrem innersten Wesen uns vertraut wird und sich als das darstellt, worin wir erfolgreich zu wirken imstande sind.

Es gewährt uns, auch ganz abgesehen von allen logischen oder theoretischen Gründen, also Genugtuung, die unverständliche Sinnenwelt als bloße Oberfläche, ja eventuell als Schein zu betrachten. Es freut uns, daß wir glauben dürfen, sie sei lediglich ein schwacher Abglanz der wahren Realität. Damit gewinnen wir das Recht, sie als etwas Flüchtiges und Nichtiges auch mit Rücksicht auf die Forderungen zu betrachten, die wir an unser Leben stellen. Kurz, es werden durch die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen im weitesten Ausmaß *Gemütsbedürfnisse* befriedigt.

Je klarer wir aber das einsehen, um so entschiedener müssen wir uns die Frage vorlegen, welche rein *theoretischen* Gründe eine solche Weltauffassung rechtfertigen, um dann von ihr nur das anzuerkennen, was sich wissenschaftlich beweisen läßt. Sollte sich dabei zeigen, daß theoretische Ueberlegungen nicht ausreichen, um die unsinnliche Welt des Verstehbaren für die eigentliche übersinnliche und intellektuell bestimmte Realität zu halten, so werden wir nach neuen Wegen suchen, um das Intelligible im Zusammenhang mit dem All zu erkennen.

Dabei muß vor allem der folgende Gedanke maßgebend sein. Der unsinnliche, verstehbare Gehalt der Welt ist uns in unbezweifelbarer Weise als gewiß gegeben und unmittelbar zugänglich, sobald wir gelernt haben, die Aufmerksamkeit auf ihn zu richten. Jede Philosophie geht daher auf Irrwegen, die den mundus intelligibilis in eine problematische Ferne rückt, und das geschieht, sobald sie ihn in ein Jenseits verlegt, dessen Erkennbarkeit mit Recht in Frage gestellt werden kann. Das Gewisseste, das wir haben, um unserem Leben einen Sinn zu geben, wird dadurch nicht befestigt, sondern erschüttert, und gerade das können wir nicht wollen bei dem Versuch, durch die Wissenschaft zu einem wahrhaft umfassenden Begriff vom Weltall zu kommen.

Aus welchen logischen Gründen also, müssen wir fragen, hält man das Verstehbare für das wahrhaft Reale und setzt die Sinnenwelt zur bloßen Erscheinung herab?

Die Metaphysik, die dies tut, stützt sich, wie leicht zu zeigen ist, auf eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Erkennens. Der Metaphysiker hat gewiß recht, wenn er sagt, daß Erkenntnis niemals allein durch Sinneseindrücke zustande kommt. Das wahre Gebilde, das Erkenntnis enthält, kann nur ein als wahr verstehbares, also unsinnliches Gebilde sein. Muß man es aber darum so deuten, daß ihm eine verstehbare und unsinnliche Wirklichkeit als wahrer »Gegenstand« der Erkenntnis entspricht? Das wird man nur so lange für notwendig halten, als man im Erkennen ein Abbild des zu erkennenden Gegenstandes erblickt. Aus der Abbildtheorie folgt in der Tat, daß Sinnliches sich eigentlich nicht erkennen läßt, und daß es also ein unsinnliches Reales geben muß, falls das Reale überhaupt erkennbar sein soll. Gleiches kann, so meint man, nur durch Gleiches erkannt werden. Stellt also das Gebilde, das wir beim Erkennen verstehen, sich als unsinnlich dar, dann darf auch der Gegenstand der Erkenntnis nur als unsinnlich gedacht werden, und es ist zugleich notwendig, daß wir dieses Unsinnliche in eine übersinnliche oder metaphysische Wirklichkeitssphäre versetzen, da wir es in der unmittelbar gegebenen sinnlichen Wirklichkeit der Erfahrungswelt nie als wirklich vorfinden werden.

Schon eine solche Andeutung genügt, um zu zeigen, worauf rein theoretisch betrachtet die Umdeutung des Verstehbaren in eine metaphysische Realität im letzten Grunde beruht. Läßt man den Gedanken, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, und daß daher die wahre Erkenntnis ein Abbild des realen Weltwesens sein müsse, fallen, dann besteht kein wissenschaftlicher Grund mehr, das Verstehbare metaphysisch zu deuten und im Intelligiblen das Ding an sich zu sehen. Eine

vorsichtige Philosophie muß vielmehr die Frage stellen, ob nicht der unsinnliche Begriff, welcher Erkenntnis enthält, sehr wohl imstande ist, Erkenntnis auch der sinnlichen Wirklichkeit zu geben, obwohl er in einer ganz anderen Sphäre als sein Gegenstand liegt. Schon damit ist dann die Identifizierung der unsinnlichen verstehbaren Welt mit einer übersinnlichen absoluten Realität völlig problematisch geworden.

Im Anschluß hieran ist ferner noch ein zweiter Gedanke zu beachten, der die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen vollends als bedenklich erscheinen läßt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß es notwendig ist, das Verstehbare universal zu bestimmen und es insbesondere nicht mit dem zusammenfallen zu lassen, was wir nur theoretisch durch den Verstand verstehen. Die metaphysische Auffassung des Verstehbaren aber versetzt das Unsinnliche nicht allein ins Uebersinnliche, sondern sieht es zugleich als ein rein intellektuelles oder rationales Gebilde an. Schon damit erweist sie sich von vornherein als unfähig, dem Bereich des Verstehbaren in seinem ganzen Umfange gerecht zu werden. Die Abbildtheorie des Erkennens, ohne welche die metaphysische Umdeutung theoretisch in der Luft schwebt, ist nicht nur erkenntnistheoretisch fragwürdig, sondern führt zugleich zu einem einseitigen Intellektualismus als Weltanschauung. Sie kommt mit Notwendigkeit dazu, bei der Erforschung der verstehbaren Welt die Fülle des atheoretischen Intelligiblen in Kunst, Religion, Staat usw. zu ignorieren.

Das zwingt von Neuem dazu, das Problem des Verstehbaren von einer ganz anderen Seite her in Angriff zu nehmen. Selbst wenn die Abbildtheorie des Erkennens sich logisch rechtfertigen ließe, würde sie immer nur eine metaphysische Deutung der theoretischen Seite des Verstehbaren gestatten. Eine universale Philosophie aber muß das Gesamtleben, so weit es verstehbare Faktoren zeigt, in seiner atheoretischen Mannigfaltigkeit ebenso in Betracht ziehen, wie das Leben des theoretischen Menschen, der die Welt nur erkennen will. Wir sehen uns also aus zwei entscheidenden Gründen genötigt, bei der Frage nach der Erkenntnis der intelligiblen Welt zunächst von jeder metaphysischen Realität abzusehen und uns an das zu halten, was im Bereich der Erfahrung an unsinnlich verstehbaren Gebilden vorliegt. Läßt sich aus ihnen, so wie sie uns gegeben sind, ein diesseitiger und allseitiger mundus intelligibilis aufbauen?

VI.

Die psychologische Verfälschung des Intelligibeln.

Den Forderungen, die an eine Wissenschaft vom Unsinnlichen zu stellen sind, scheint der zweite der beiden genannten Wege, das Verstehbare zu erforschen, in vollem Maße gerecht zu werden. Man faßt es als einen Teil des Seelenlebens auf und macht es zum Gegenstand einer verstehenden Psychologie, welche dann die gesamte unsinnliche »Welt« als einen Zusammenhang von psychischem Sein zu begreifen sucht. Damit bleibt man sowohl vor der Verlegung des Intelligiblen in ein problematisches Jenseits wie vor einer Beschränkung auf seine intellektuelle oder theoretische Seite bewahrt. Man richtet die Aufmerksamkeit allein auf das, was als Tatsache im Diesseits gegeben ist, ja man kann sagen, auf etwas, das jeder so unmittelbar wie möglich aus eigener Erfahrung kennt, und dabei braucht man sich gewiß nicht nur an das zu halten, was mit dem Verstand oder logisch verstanden wird. Im Seelenleben liegt vielmehr auch die atheoretische Welt des Willens und des Gefühls oder das »Emotionale« seinem ganzen Umfange nach vor. Wie sollten hier nicht alle verschiedenen Arten des Intelligiblen zu finden sein, falls dieses zum Seelenleben gehört? Gestaltet die verstehende Psychologie sich universal, dann muß sich ihr die verstehbare Welt sowohl in ihrer diesseitigen Ursprünglichkeit als auch in ihrer Totalität erschließen.

Wir sehen uns demnach vor die Frage gestellt: können die Formen und Prinzipien, auf denen die Struktur des mundus intelligibilis beruht, Formen und Prinzipien einer psychologischen Erkenntnis *des* Seelenlebens sein, das jeder aus eigener Erfahrung unmittelbar kennt und bei andern als ebenso unmittelbar gegeben voraussetzt?

Bei einer Antwort hierauf haben wir uns zunächst über die *Terminologie* zu verständigen, denn wenn wir nicht genau sagen, was wir mit den Ausdrücken »psychisch« oder »seelisch« und dementsprechend mit »Psychologie« oder »Seelenlehre« meinen, sind wir in Gefahr, daß alle Erörterungen über das Verhältnis des Intelligiblen zum Seelenleben und über den Sinn einer verstehenden Psychologie als der Wissenschaft vom mundus intelligibilis auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen.

Das gilt besonders dann, wenn man das Verstehbare nicht nur seelisch, sondern auch »geistig« nennt und dementsprechend von einer geisteswissenschaftlichen Psychologie redet, die man der naturwissenschaftlichen als eine besondere Art der Erkenntnis des Seelischen gegenüberstellt. Der Ausdruck »Geist« gehört zu den vieldeutigsten, die wir inner-

halb und außerhalb der Wissenschaft verwenden. Ja, die Geschichte des Wortes »spiritus« in Magie und Mystik des Abendlandes hat zu einem geradezu grotesken Sprachgebrauch geführt. Wir reden von »Weingeist«, verstehen also unter Geist einen Körper, den die Chemie erforscht, und wir sprechen von einem heiligen oder göttlichen Geist, meinen also mit demselben Worte etwas, das nicht nur von der Körperwelt, sondern von allem »Weltlichen« überhaupt weit abliegt und eventuell jedes wissenschaftliche Erkennen überragt. Zwischen diesen beiden Extremen liegen noch viele andere Bedeutungen des Wortes Geist, die heute üblich sind, als »Geister« der verschiedensten Art, sozusagen in der Mitte. Man sollte daher, falls man sich nicht dazu entschließen kann, den mißverständlichen Ausdruck »Geist« an entscheidender Stelle ganz zu vermeiden, bei seiner Verwendung in psychologischen Untersuchungen sehr vorsichtig sein [1]).

Doch wir dürfen an dieser Stelle noch mehr behaupten. Zur Bezeichnung des Verstehbaren oder Intelligibeln scheint das Wort »Geist« in unserem Zusammenhang besonders wenig geeignet. Mit ihm sind nämlich unter anderem gerade die drei Begriffe verknüpft, zwischen denen man die Wahl zu treffen hat, falls man die Sphäre eindeutig kennzeichnen will, in welcher das Verstehbare oder Intelligible zu finden ist. Geist bezeichnet erstens eine metaphysische Realität jenseits aller Erfahrung, also ein Gebiet, in dem die Platonische Ideenwelt oder jener mundus intelligibilis liegt, den wir als das Produkt einer unbegründeten metaphysischen Umdeutung des Verstehbaren erkannt haben. Geistig nennt man zweitens, im Unterschied von körperlich, jeden zeitlich ablaufenden Vorgang innerhalb der Sinnenwelt, der nicht den Raum erfüllt, also etwas, das zu allen metaphysischen Realitäten in schroffstem Gegensatz steht. Und Geist bezeichnet außerdem noch etwas Drittes, das wir vorläufig nur negativ dahin charakterisieren können, daß es weder im metaphysischen Jenseits noch im sinnlichen Diesseits vorkommt, und das daher

---

1) Die Uebelstände, die mit dem Gebrauch des Wortes »Geist« verbunden sind, haben schon manche Autoren bemerkt und hervorgehoben. So sagt z. B. Alois Müller in seiner soeben erschienenen »Psychologie, Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen« 1927, S. 26: »Geist — weil das Wort vieldeutig ist, brauchen wir es absichtlich niemals, die Psychologie kann ohne dieses Wort auskommen.« Das ist gewiß zutreffend, aber leider besteht wenig Hoffnung, daß dies Beispiel Nachahmung findet. Das Wort »Geist« ist so bequem. Es stellt besonders gerne dort zur rechten Zeit sich ein, »wo Begriffe fehlen«, und erspart dann die Mühe einer logisch klar durchgeführten Begriffsbildung. Goethe hat einmal gesagt: »Die Deutschen sollten in einem Zeitraum von dreißig Jahren das Wort Gemüt nicht aussprechen, dann würde nach und nach Gemüt sich wieder erzeugen.« Dürfte man heute nicht dasselbe von dem Worte »Geist« sagen?

in seiner Eigenart für uns zum Problem wird. Man nennt es oft den »objektiven Geist«.

Wir müssen uns hüten, für das fragwürdige Gebiet einen Terminus zu gebrauchen, der zugleich für die beiden andern Sphären üblich ist, von denen wir das Verstehbare begrifflich abgrenzen wollen. Wir beschränken uns daher bei der Frage nach der Möglichkeit einer verstehenden Psychologie als der Wissenschaft vom mundus intelligibilis auf die Ausdrücke »seelisch« oder »psychisch« und stellen lediglich die Frage, ob wir das Recht haben, das Reich der verstehbaren Bedeutungen und Sinngebilde einem Teil der Vorgänge gleichzusetzen, die in ihrer Gesamtheit das empirisch gegebene Seelenleben der Individuen bilden.

Von allen diesen Vorgängen können wir dann folgendes sagen: Sie sind zwar nicht Körper, denn sie erfüllen nicht den Raum, aber sie haben, wie das gegebene physische Sein, ihren Anfang und ihr Ende in der Zeit, und sie sind, wie alles gegebene zeitliche Geschehen, in dauernder Veränderung begriffen. Ferner gehören sie, was nicht minder wichtig ist, als empirische Wirklichkeiten unmittelbar immer nur je einem Individuum an, d. h. sie werden von uns lediglich als eigenes Seelenleben direkt erfahren, während alles fremde Seelenleben uns nur indirekt auf einem hier nicht weiter zu erörternden Umwege so zugänglich wird, daß wir es wissenschaftlich zu erforschen vermögen.

Selbstverständlich hat jeder das Recht, unter »seelisch« oder »psychisch« außerdem noch etwas anderes zu verstehen als die in einzelnen Individuen zeitlich ablaufenden und sich stets verändernden unkörperlichen Vorgänge, und er darf dann dementsprechend auch den Begriff der Psychologie als der Wissenschaft vom Psychischen anders bestimmen [1]). Damit

1) So sagt z. B. Erich Jaensch in einer sehr lesenswerten Abhandlung: »Die Psychologie in Deutschland und die inneren Richtlinien ihrer Forschungsarbeit« (Jahrbücher der Philosophie, 3. Jahrg., S. 107): »Rickert ... nimmt, auch hier wieder unzweideutig klar und streng folgerichtig, als Gebiet, in dem sich reales, psychisches Geschehen und irrealer Wert begegnen, ein ‚drittes Reich' an, das weder Wert noch Wirklichkeit ist. Dieses dritte Reich stellt sich uns nun eben als ein Stück, und zwar als ein sehr wesentliches Stück der psychischen Wirklichkeit dar, und was ‚psychische Wirklichkeit' hieß — als eine Mythenbildung des naturalistischen Positivismus.« Ich weiß nicht, ob Jaensch auch die oben gegebene Bestimmung des Psychischen für eine positivistische Mythenbildung erklären wird. Ich will auch nicht erörtern, wie weit irgendeine »Psychologie« als Spezialwissenschaft das zu erforschen vermag, was ich »drittes Reich« nenne. Im Interesse einer philosophischen Untersuchung, die auf die Bildung eines umfassenden Weltbegriffs gerichtet ist, liegt es jedenfalls, in dem, was Jaensch »psychische Wirklichkeit« nennt, nicht nur überhaupt das reale psychische Geschehen und den irrealen Wert, sondern besonders auch das wirkliche psychische Verstehen und den verstandenen Sinn, der nicht in derselben Weise wirklich ist, begrifflich zu scheiden.

aber verliert die Frage, ob die verstehbare Welt in ihrer Totalität sich als ein Zusammenhang von seelischen Vorgängen auffassen und psychologisch erkennen läßt, für uns ihre prinzipielle Wichtigkeit, denn lediglich das wollen wir feststellen, ob verstehbare Bedeutungen und Sinngebilde als zeitlich ablaufende und sich verändernde Bestandteile des jedem Menschen als eigenes Seelenleben gegebenen Seins zu begreifen sind. So allein kommen wir zu einer eindeutigen Problemstellung, und falls wir an ihr festhalten, läßt sich in unbezweifelbarer Weise dartun: das Verstehbare ist in der psychophysischen Sinnenwelt, wie eng es faktisch auch mit ihr verknüpft sein mag, nicht unterzubringen, sobald es darauf ankommt, es in seiner Eigenart und Besonderheit begrifflich herauszuarbeiten. Daraus folgt dann: der mundus intelligibilis darf auf keinen Fall als ein umfassender seelischer Zusammenhang angesehen werden, dessen Formen und Prinzipien psychologisch zu erforschen sind [1]). Davon haben wir uns jetzt zu überzeugen.

Daß die intelligibeln Gegenstände nicht körperlich sind und insofern etwas mit dem Psychischen gemeinsam haben, wird niemand bezweifeln. Sie erfüllen nicht den Raum, und es fehlen ihnen auch sonst alle die Eigenschaften, die das physische Sein kennzeichnen. Es ist zwar möglich, zu sagen, das Intelligible »hafte« vorwiegend an Körpern oder werde vor allem durch Physisches zum Ausdruck gebracht. Ja vielleicht kommt das Intelligible uns nur an sinnlichen Anschauungen körperlichen Seins zum Bewußtsein. Aber darauf brauchen wir hier nicht einzugehen, denn wie es sich damit auch verhalten mag, das bedeutet unter keinen Umständen, daß das Verstehbare mit einem körperlichen Sein seinem Begriffe nach zusammenfällt. Die negative Bestimmung der Unkörperlichkeit kommt ihm vielmehr ebenso wie dem Seelischen zu. Sollte das Intelligible also ein Bestandteil der psychophysischen Realität bleiben, so müßte es in der Tat zum seelischen Sein gerechnet

1) Wie den Ausdruck »Geist« vermeiden wir absichtlich auch den beliebten Ausdruck »seelischer Strukturzusammenhang«. Er leidet ebenfalls an einer verhängnisvollen Vieldeutigkeit und ist daher geeignet, Probleme zu verbergen. Das Wort »Struktur« scheint auf etwas Ueberindividuelles hinzuweisen und täuscht so darüber hinweg, daß seelisches Sein als empirisch wirklich stets einen individuellen Charakter trägt, daß also »überindividuell« in dieser Sphäre nur allgemeine Gattungsbegriffe vom Psychischen sein können. Ein solcher allgemeiner psychologischer Gattungsbegriff soll aber unter den Worten »seelischer Strukturzusammenhang« doch wohl gerade nicht verstanden werden. — Jedenfalls: wir suchen hier die Struktur der verstehbaren Welt und dürfen dabei nicht voraussetzen, daß sie eine seelische Struktur hat. Ausdrücke wie »seelischer Strukturzusammenhang« belasten die Untersuchung von vorneherein mit psychologistischen Dogmen, denen es überdies an begrifflicher Geklärtheit meist sehr fehlt.

werden. An dieser Ansicht hält man denn auch überall dort fest, wo das Dogma herrscht, es gäbe in der Erfahrungswelt nichts anderes als physische oder psychische Vorgänge, und alles Unkörperliche sei daher notwendig seelisch. Sogar Platons »unkörperliche Ideen« hat man auf Grund dieser Denkgewohnheit zu psychischen Gebilden gemacht.

Die übliche Alternative aber läßt sich nicht aufrechterhalten und führt nur zu Irrtümern. Wir können im Anschluß an die früheren Darlegungen zwei Gedankenreihen entwickeln, die es verbieten, das unkörperliche Verstehbare in seiner Eigenart zum Seelischen und damit überhaupt zur psychophysischen Sinnenwelt zu rechnen. Die verstandene Bedeutung selbst ist erstens deswegen nicht psychisch, weil sie nicht nur *einem* Individuum und seinem individuellen Seelenleben unmittelbar angehört, sondern von beliebig *vielen* Individuen als *dieselbe* Bedeutung verstanden werden kann, und zweitens hat das Verstehbare ein prinzipiell anderes Verhältnis zum *zeitlichen Werden* als alle Bestandteile der psychophysischen Realität, gehört also auch aus diesem Grunde in ein besonderes Gebiet, das von dem des empirisch gegebenen Seelenlebens getrennt werden muß.

Freilich kann man sagen, daß alles, wovon ich überhaupt Wissenschaft treiben will, sich in meinem »Bewußtsein« vorfindet und insofern notwendigerweise zu den Bewußtseinsinhalten überhaupt gehört. Wenn dieser Satz jedoch richtig sein soll, darf man unter Bewußtsein gerade nicht nur das Seelenleben verstehen, das man prinzipiell von der Körperwelt trennt, denn wollte ich alles, was in meinem Bewußtsein ist, deshalb zugleich als Teil meines Seelenlebens betrachten, dann müßte ich auch jeden Körper, den ich durch einen psychischen Akt wahrnehme, also im Bewußtsein habe, zum Psychischen rechnen. Das aber wäre eine offenbare Absurdität. Mehrere verschiedene Individuen nehmen durch ihre in jedem Fall verschiedenen und individuellen Seelenvorgänge *dieselbe* farbige Fläche eines Körpers wahr, und diese kann als Fläche schon deshalb nicht seelisch sein, weil sie den *Raum* erfüllt. Es kommen somit in unserem Bewußtsein nicht nur unkörperliche, sondern auch ausgedehnte, physische Gebilde vor, und zwar ebenso unmittelbar wie die psychischen. Dabei darf man allerdings nicht an *das* Physische denken, das die wissenschaftliche Physik begrifflich *umgebildet* hat, sondern nur an solche Körper, wie wir sie als ausgedehnte Gebilde mit farbiger Oberfläche anschaulich kennen. Aber gerade sie sind etwas, das gewiß nicht nur von einem einzelnen Individuum, sondern von mehreren, ja beliebig vielen Individuen unmittelbar als dasselbe erlebt werden kann, und das daher als *Ganzes* auf keinen Fall zum psychischen Sein gehört.

Der Umstand, daß in jeder Wahrnehmung eines Körpers sich auch psychische Elemente nachweisen lassen, sagt dagegen nichts. Auf keinen Fall ist das, was uns als Körper zum Bewußtsein kommt, restlos in psychisches Sein aufzulösen. Das alte spiritualistische Dogma sollte seit Kant als widerlegt gelten.

Ist dies klar, so brauchen wir nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um alles Verstehbare ebenfalls prinzipiell von dem Seelenleben zu trennen, mit Hilfe dessen es von uns erfaßt, d. h. verstanden wird. So nämlich wie mehrere Individuen durch seelische Akte dieselbe farbige Fläche wahrnehmen, die selbst nicht seelisch ist, können sie durch ihr in jedem Falle verschiedenes individuelles Seelenleben auch dieselbe Bedeutung z. B. eines Wortes oder Satzes verstehen, die als Bedeutung in ihrer Totalität nicht seelisch sein kann, weil jedes Individuum nur sein eigenes Seelenleben und niemals das eines andern Individuums unmittelbar erfaßt. Bedeutungen und Sinngebilde, die wir verstehen, haben wir alle als etwas Gemeinsames, nicht anders wie die Körper, die wir wahrnehmen. Sie sind also ihrem Wesen nach weder etwas Eigenes noch etwas Fremdes. Seelisches Sein dagegen gehört unmittelbar immer nur je einem Individuum an, und muß daher stets entweder etwas Eigenes oder etwas Fremdes sein. Die Frage, wie weit wir Bedeutungen »rein«, d. h. ohne Zusatz von seelischen Beimischungen erfassen, spielt auch hier keine entscheidende Rolle. Nur darauf kommt es an, daß sie als Inhalte unseres Bewußtseins nicht restlos in psychisches Sein aufgelöst werden können.

Schon der Umstand, daß viele Individuen dasselbe verstehen, zwingt uns, das Verstehbare von allem Seelischen begrifflich aufs Schärfste zu trennen und uns darüber klar zu werden, daß innerhalb der Erfahrungswelt eine Grenze zu ziehen ist, die völlig anders verläuft als die Grenze zwischen physischen und psychischen Vorgängen. Es gibt auf ihrer einen Seite eine »Welt«, die alle gemeinsam haben. Sie besteht zum Teil aus sinnlich wahrnehmbaren Körpern, zum Teil aus unsinnlich verstehbaren Bedeutungen. Physische Gegenstände und unkörperliche Sinngebilde gehören also in dieser Hinsicht zusammen. Auf der andern Seite der Grenze dagegen liegt eine »Welt«, die jeder nur für sich allein hat. Das ist die Welt des eigenen Seelenlebens, und sie kann nicht nur nicht körperlich sein, sondern auch nicht in der Art verstehbar wie ein Sinngebilde. Halten wir an dieser Trennung, die für die Bildung des Weltbegriffs mindestens ebenso wichtig ist wie die Trennung von Körper und Seele, fest, dann werden wir das seelische Sein, das ausschließlich in dem zweiten der beiden Gebiete vorkommt, nämlich

in der Welt, die jedes Individuum für sich allein hat, wohl nicht mehr mit dem intelligiblen Sein verwechseln, das zu dem ersten der beiden Gebiete gerechnet werden muß, nämlich zu der Welt, die allen gemeinsam werden kann. Bereits eine solche Ueberlegung sollte genügen, um jeden Gedanken daran abzuweisen, es sei möglich, die allen gemeinsam verstehbare »Welt« als einen seelischen Zusammenhang darzustellen.

Nicht minder deutlich fallen ferner mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum zeitlichen Werden die sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge der psychophysischen Realität (mit Einschluß alles Seelenlebens) und die unsinnlich verstehbaren Bedeutungen begrifflich auseinander. Das sinnliche Sein, gleichviel ob es körperlich oder seelisch ist, verändert sich im Laufe der Zeit. Es entsteht und vergeht wieder, so daß von ihm gilt, was schon Heraklit sagte: alles fließt. Die wahrnehmbare grüne Farbe eines Blattes z. B. geht allmählich in eine wahrnehmbare braune Farbe über, wenn das Blatt welkt, und ebenso klingt ein seelischer Zustand der Erregung ab, um sich allmählich in einen seelischen Zustand der Ruhe zu verwandeln. Dagegen wird aus der Bedeutung des Wortes »grün«, die wir verstehen, nie die Bedeutung des Wortes »braun«, und ebensowenig kann das, was an dem Wort »Erregung« als seine Bedeutung verständlich ist, jemals in das übergehen, was das Wort »Ruhe« als seine Bedeutung zum Ausdruck bringt. Ein solcher Unterschied läßt sich leicht verallgemeinern.

Hat man sich dies klar gemacht und verwechselt man in keiner Weise die verstehbaren Bedeutungen der Worte mit den wahrnehmbaren sinnlichen Gegenständen, auf welche wir sie beziehen, dann muß man die gesamte Erfahrungswelt von neuem begrifflich in zwei prinzipiell verschiedene Arten des Seins auseinanderlegen, und zwar in noch anderer Weise, als wir es vorher getan haben. Es handelt sich dabei wieder nicht um die Unterscheidung des Seelischen vom Körperlichen. Aber die Grenze ist jetzt auch nicht zwischen dem allen Gemeinsamen und dem nur einem Individuum Angehörigen zu ziehen. Auf der einen Seite stehen nun vielmehr alle wahrnehmbaren Teile der Sinnenwelt, mögen sie physisch oder psychisch sein: sie verändern sich durchweg in der Zeit. Die Bedeutungen und Sinngebilde dagegen sind als von allen verstehbare Gegenstände dem Fluß der Zeit entzogen und insofern auf die andere Seite der Grenze zu bringen. Ganz allgemein gilt bei solcher Trennung: in der psychophysischen Realität gibt es nur kontinuierliches Werden und Uebergang des Einen in das Andere. Damit aber ist die Erfahrungswelt nicht erschöpft. Im Reich des Verstehbaren erfahren wir mit unbezweifelbarer Gewißheit außerdem eine

diskrete und unstetige Mannigfaltigkeit des beharrenden Seins, die keine Verwandlung des Einen in das Andere kennt.

Welche Konsequenzen dieser Umstand hat, und wie von hier aus manche weit verbreitete Theorie unserer Tage, z. B. der Evolutionismus Bergsons, zu kritisieren ist, wollen wir nicht fragen. Nur darauf kommt es hier an: von neuem tritt auf diese Weise unzweifelhaft zutage, daß stets sich wandelnde seelische und beharrende verstehbare Gegenstände nicht unter denselben Begriff fallen.

Aus mehreren Gründen also, von denen jeder für sich allein als Beweis ausreichen würde, ist es unmöglich, in der verstehbaren Welt oder im mundus intelligibilis einen seelischen Zusammenhang zu sehen. Wo man dennoch das von allen gemeinsam Verstehbare in seiner Eigenart für ein Problem der Psychologie hält, die in Wahrheit psychisches Sein erforscht, macht man sich einer elementaren Verwechslung schuldig, die zwar schon längst klargestellt ist, die aber immer noch weiter wirkt, und auf welche daher immer wieder hingewiesen werden muß. Wir sollten endlich lernen, das psychische Sein der einzelnen Individuen, die wahrnehmen oder verstehen, konsequent von dem Gehalt zu trennen, der dadurch erfaßt, also wahrgenommen oder verstanden wird, und der eventuell weit über alles Seelenleben der Individuen hinausreicht. Selbstverständlich kann kein Individuum von einem solchen nicht-psychischen Gehalt Kenntnis haben, ohne daß es sich seiner durch einen psychischen Akt bemächtigt. Insofern besteht faktisch stets ein unaufhebbarer Zusammenhang. Aber deswegen liegt nicht der mindeste Grund vor, das Wahrgenommene oder Verstandene selbst mit dem psychischen Akte des Wahrnehmens oder Verstehens zu identifizieren, und zwar gilt das für das Verhältnis des wahrnehmenden Seelenlebens zur wahrgenommenen Sinnenwelt im Prinzip ebenso wie für das Verhältnis des verstehenden Seelenlebens zum verstandenen unsinnlichen Sein. Es wäre geradezu widersinnig, eine wahrgenommene farbige Fläche, soweit sie ausgedehnt ist, für einen Teil des Seelenlebens zu halten. Das sieht man wohl überall ein: als ausgedehntes Gebilde ist die Fläche ein Objekt der Physik. Man sollte ebenso einsehen, daß auch das seelische Verstehen und der verstandene Gegenstand nicht in derselben Ebene des Seins liegen, d. h. daß auch hier der verstandene Gehalt von den seelischen Akten des Verstehens begrifflich getrennt werden muß. Die verstandenen Bedeutungen selbst können so wenig ein Gegenstand der Psychologie werden wie die räumlich ausgedehnten farbigen Flächen.

Freilich darf nicht geleugnet werden, daß solche Behauptungen leicht einen Anschein von Paradoxie erhalten, und es empfiehlt sich daher,

daß wir auch dem Grunde nachgehen, der viele veranlaßt, hier noch zu widersprechen. Er dürfte vor allem in der Vieldeutigkeit der als Termini benutzten Worte zu suchen sein, die wir leider nicht entbehren können, weil völlig eindeutige Ausdrücke für das Gebiet des Unsinnlichen in der Regel fehlen. Das gilt in diesem Fall sogar in doppelter Hinsicht. Einmal sind wir nämlich gewohnt zu sagen, daß wir nicht nur Bedeutungen oder Sinngebilde, sondern auch eigenes und fremdes Seelenleben »verstehen«. Besonders das fremde Seelenleben gilt Vielen geradezu als der eigentliche Gegenstand des »Verständnisses«, da es sich der direkten Wahrnehmung entzieht. Andererseits klingt nicht nur bei dem Worte »geistig«, sondern auch bei dem Worte »seelisch« etwas mit, das über den zeitlich ablaufenden unkörperlichen Vorgang im eigenen oder fremden Seelenleben hinausweist. Zumal als »beseelt« bezeichnen wir einen Gegenstand gern, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er eine Bedeutung hat oder sinnvoll ist. Wo ein solcher Sprachgebrauch herrscht, muß dann selbstverständlich jeder Versuch auf Widerspruch stoßen, das seelische vom verstehbaren Sein begrifflich streng zu trennen.

Aber Sprachgewohnheiten dürfen in diesem Fall doch nicht entscheiden. Wir müssen uns vielmehr, da sie nun einmal vorhanden sind, um so mehr darüber klar werden, daß es die vieldeutigen Ausdrücke »Verstehen« und »Beseelung« sind, die hier Verwirrungen anstiften. Das Wort verstehbar meint nicht dasselbe, wenn wir einmal von verstehbaren Bedeutungen reden, ein andermal dagegen Seelenleben als verstehbar bezeichnen, wo wir es »nacherleben« können. Ebensowenig sagt der Ausdruck »beseelt« dasselbe, wenn wir einmal einen Körper damit gegen die übrige, unbeseelte Körperwelt abgrenzen, z. B. fragen, ob Pflanzen beseelt sind oder nicht, und wenn wir in einem andern Fall von der »Seele« einer Landschaft oder von einem »beseelten« Kunstwerk reden, wobei die Frage nach dem psychischen Sein solcher Gegenstände gar nicht aufgeworfen wird, sondern nur ihr verstehbarer Sinn gemeint ist [1]).

---

1) Sehr interessant in dieser Hinsicht sind Ausführungen von E. R. Curtius über den französischen Dichter Marcel Proust (Französischer Geist im neuen Europa, 1925). Besonders in dem Abschnitt »Psychologie und Wirklichkeit« (S. 74 ff.) steht das, was hier in Betracht kommt. »Ich halte es nur für bedingt richtig, sagt Curtius, wenn man in Proust lediglich oder vorwiegend einen großen Psychologen sieht. Ein Stendhal ist mit dieser Bezeichnung zutreffend charakterisiert. Er . . . steht damit in der kartesianischen Tradition des französischen Geistes. Aber Proust erkennt die Trennung zwischen der denkenden und der ausgedehnten Substanz nicht an. Er zerschneidet die Welt nicht in Psychisches und Physisches. Man verkennt die Bedeutung seines Werkes, wenn man es aus der Perspektive des ‚psychologischen Romans' betrachtet. Die Welt der Sinnendinge

Selbstverständlich wäre es pedantisch und hätte auch wenig Aussicht auf Erfolg, wollte man den Gebrauch aller vieldeutigen Ausdrücke im praktischen Leben oder in der Poesie verbieten. Mancher wird gerade das Schillernde und Unbestimmte von derartigen Redewendungen reizvoll, ja vielleicht sogar »tiefsinnig« finden. Wie das Wort »Geist« erwecken sie Stimmungen und eröffnen weite »Perspektiven«. Aber für die philosophische Terminologie bedeutet das keinen Vorzug, und jedenfalls darf man verlangen, daß bei der Erörterung des Problems, ob Sinngebilde und Bedeutungen, die wir alle gemeinsam als dieselben verstehen, zum Seelenleben der Individuen zu rechnen sind, nicht Argumente gebraucht werden, die darauf hinauslaufen, daß wir doch alle auch vom »Verstehen« einer fremden Seele s p r e c h e n , oder daß wir das, was sinnvoll ist, auch »beseelt« n e n n e n. Darauf kommt es bei unserer Frage in keiner Weise an.

Will man die Ausdrücke »verstehen« und »beseelt« trotzdem auch anders, d. h. in weiterer Bedeutung gebrauchen, als wir es hier getan haben, dann muß man ein »Seelenverständnis« streng von einem »Sinnverständnis« trennen und ebenso die »Beseelung durch Sinn« von der »Beseelung durch psychisches Sein« unterscheiden. Was in solcher Terminologie »Seelenverständnis« und »Beseelung durch Sinn« bedeuten würde, braucht nicht weiter untersucht zu werden, und vollends ist es gleichgültig, ob ein solcher Sprachgebrauch als besonders glücklich bezeichnet werden darf. Sachlich wird dadurch an unserem Ergebnis nicht das geringste geändert. Zwar ist gewiß faktisch überall der verstehbare Sinn mit dem Seelenleben aufs engste verknüpft, ja sogar die begriffliche Trennung bisweilen recht schwierig, und eine s o l c h e »Einheit« läßt sich auch nie beseitigen. Aber f a k t i s c h kommt auch das psychische Sein niemals ohne körperliches Sein vor. So wenig wir trotzdem Bedenken tragen, die Sinnenwelt begrifflich in physische und psychische

---

nimmt in Prousts Büchern denselben Raum ein wie die des Seelischen.« Das wird dann an verschiedenen Beispielen überzeugend dargestellt. Trotzdem sagt Curtius schließlich: »Wenn Proust Psychologe ist, so ist er es in einem ganz neuen Sinne: indem er alles Wirkliche, auch die sinnliche Anschauung, in ein seelisches (!) Fluidum taucht.« Hier wird das Wort »seelisch« offenbar so gebraucht, daß es soviel wie s i n n g e b e n d bedeutet, und Curtius weiß denn auch, daß der ü b l i c h e Begriff des Psychischen hier nicht paßt, denn er fährt fort: »Aber damit hat der Begriff des Psychologischen seinen Gegensatz verloren — und eben darum taugt er nicht mehr zur Charakterisierung.« In der Tat, man kann auch aus den Romanen von Proust lernen, daß nicht der alte Unterschied von physisch und psychisch, sondern der Unterschied von sinnlich wahrnehmbar und unsinnlich verstehbar es ist, auf den es in der Kunst ankommt. Sollte hier die Poesie der Wissenschaft vorangehen und ihr die Wege weisen?

Vorgänge zu zerlegen, so wenig besteht ein Grund, der uns hindern könnte, innerhalb der Erfahrungswelt begrifflich eine Grenze zu ziehen zwischen der psychophysischen Realität, die wir sinnlich wahrnehmen und eventuell nacherleben, einerseits und den an ihr haftenden Bedeutungen und Sinngebilden, die wir verstehen, andererseits [1]). Wir müssen auf jeden Fall so trennen, um uns darüber klar zu werden, daß wir vor zwei prinzipiell verschiedenen Erkenntnisaufgaben stehen, wenn es einmal gilt, den Begriff einer sinnfreien sensibeln Welt als den einer psychophysischen Realität zu bilden, das andere Mal es dagegen darauf ankommt, den Begriff einer verstehbaren, in ihrer Eigenart weder physischen noch psychischen Welt der Bedeutungen und Sinngebilde herauszuarbeiten. Bleiben wir dabei, durch vieldeutige Ausdrücke die Grenzen zwischen diesen beiden »Welten« zu verwischen, so verzichten wir damit zugleich auf Klarheit unserer Begriffe vom All der erfahrbaren Welt.

Aber selbst das ist noch nicht alles, worauf es hier ankommt. Nicht allein im Interesse begrifflicher Schärfe muß gezeigt werden, daß das Verstehbare in seiner unsinnlichen Eigenart kein Problem der Psychologie ist, sondern es läßt sich die zurückgewiesene Auffassung in ihrer Bedenklichkeit endlich unter einem noch anderen Gesichtspunkt zeigen, nämlich im Hinblick auf die allgemeinen Weltanschauungskonsequenzen, die sich aus ihr ergeben würden. Vermischt man die Welt der Bedeutungen und Sinngebilde mit dem seelischen Sein, durch das wir sie verstehen, so kommt man, je folgerechter man dabei verfährt, um so sicherer zur Weltanschauung des Psychologismus, und diese ist nicht nur noch viel einseitiger als der metaphysische Platonismus, sondern führt schließlich sogar zu einer Absurdität. Darüber müssen wir uns noch klar werden, bevor wir die negativ gerichteten Ausführungen verlassen und positiv zu zeigen versuchen, was denn in Wahrheit das Wesen der intelligiblen Welt und ihrer Erkenntnis ausmacht.

Wir haben gesehen, zu welcher Weltanschauung die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen führt. Die Sinnenwelt wird durch sie zur bloßen »Erscheinung« herabgesetzt und kann nicht mehr als »wahre Realität« gelten. Eine solche Gefahr liegt allerdings nicht vor, wenn

1) Den Unterschied von »Nacherleben« des fremden Seelenlebens und »Verstehen« des gemeinsamen Sinnes habe ich in meinem Buch über die »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«, 3. u. 4. Aufl., S. 423 ff., ausführlich erörtert. Hier kann das Problem, wie fremdes Seelenleben auf dem Umwege über Sinnverständnis nacherlebbar wird, beiseite bleiben. Es kommt hier nur auf das Wesen des verstehbaren Sinnes und seine Trennung von dem psychischen Sein an, in dem er wirklich »lebendig« ist.

wir das Intelligible psychologistisch verfälschen. Um so schwerer aber wird dadurch die verstehbare Welt in ihrer Stellung im Weltganzen bedroht. Sie hört auf, eine gemeinsame Welt zu sein, die allen Individuen im Prinzip gleichmäßig zugänglich ist, und damit wird es unbegreiflich, wie es noch irgendeine Kultur, irgendein bewußtes soziales Leben, ja überhaupt irgendein Verstehen von zwei Individuen untereinander geben soll. Das alles ist ohne Sinngebilde, die mehreren gemeinsam sind, undenkbar. Der mundus intelligibilis in seiner Totalität bliebe dann nur noch ein sich dauernd wandelnder Komplex von psychischen Vorgängen, die mit dem wechselnden Seelenleben der Individuen kommen und gehen, und er müßte daher als etwas erscheinen, das ebenso flüchtig und ephemer ist wie irgendwelche beliebigen anderen psychischen Regungen der Individuen. Dadurch aber wäre gerade das vernichtet, was das eigentliche »Wesen« von Sinn und Bedeutung ausmacht. Alles Verstehbare würde zum »Menschlich-Allzumenschlichen«. Das Werkzeug, womit der Einzelne sich des Intelligiblen, eventuell höchst unvollkommen, bemächtigt, träte an die Stelle des Intelligiblen selbst.

Ein extremer Subjektivismus und Relativismus erscheint dann notwendig als der Weisheit letzter Schluß. Der einzelne Mensch ist nun das »Maß aller Dinge«, der wahrnehmbaren Gebilde so gut wie der verstehbaren. Was dem Leben Sinn und Bedeutung gibt, darf wissenschaftlich nur noch als willkürliche Satzung einer mehr oder weniger großen Anzahl von Individuen gelten. Nach einem Sinn des Lebens oder gar der Welt zu fragen hat keinen — Sinn mehr.

Warum können wir auch, ja gerade als wissenschaftliche Menschen hierbei nicht stehen bleiben? Die Gründe dafür sind längst, d. h. seit Platons Theätet, klargelegt, werden aber immer wieder vergessen. In der Terminologie dieser Abhandlung können wir sagen: zu den Sinngebilden, die nicht sinnlich wahrgenommen, sondern unsinnlich verstanden werden, gehört jede wissenschaftliche Theorie, also auch der Psychologismus. Hätte er recht, so würde er damit zugleich, wie jede andere Theorie, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes »sinnlos« gemacht. Als bloß psychisches Gebilde verlöre er seinen überindividuellen theoretischen Bestand und jedes Recht auf wissenschaftliche Geltung. Er sänke zu einem vergänglichen Komplex psychischer Vorgänge herab, der jederzeit durch anderes seelisches Sein verdrängt werden kann, ja früher oder später verdrängt werden muß. Er höbe sich also als Theorie selber auf oder führte sich ad absurdum.

Es muß einleuchten: wissenschaftliche Erkenntnis kann es in einer Welt, die nur aus psychischen und physischen Vorgängen besteht,

überhaupt nicht geben. Jeder Gehalt einer Erkenntnis muß, um Anspruch auf Wahrheit zu machen, als ein Gefüge von Sinngebilden verstanden werden, die zwar mit der psychophysischen Realität aufs engste verknüpft und von seelischem Sein erfaßbar, zugleich aber in ihrem Bestand, d. h. in ihrer Geltung, davon unabhängig zu denken sind. Auch dieser Umstand verbietet es, den mundus intelligibilis als einen Teil der psychophysischen Realität zu denken.

Von hier aus wird uns zugleich die Stellung mancher Denker unserer Tage zur alten Metaphysik verständlich. Glaubt man, es gäbe außer dem Psychologismus auf der einen Seite und der Metaphysik des Intelligiblen auf der andern Seite keine dritte Möglichkeit, zu einer Theorie der verstehbaren Welt zu kommen, dann muß man die Forderung erheben, die Philosophie solle sich endlich von allem »Subjektivismus« lossagen, um wieder zum Weltleben einer echten Spekulation vorzudringen. Diese Spekulation scheint dann aber nur die Gestalt einer »Auferstehung der Metaphysik« annehmen zu können. Mit dem, was von der Erfahrungswelt dort übrig bleibt, wo man sie mit der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität identifiziert, kann eine Wissenschaft vom Universum sich in der Tat nicht begnügen. Sie hat den Blick auf das Ganze der Welt zu richten, das zwar von psychophysischen Individuen wahrgenommen und verstanden wird, aber darum gewiß nicht mit dem Leben dieser psychophysischen Individuen zusammenzufallen braucht.

Dies Ergebnis können wir auch so zum Ausdruck bringen. Hätten wir nur die Wahl zwischen einer metaphysischen Umdeutung und einer psychologischen Verfälschung des Intelligiblen, so dürften wir nicht einen Augenblick im Zweifel darüber sein, auf welche Seite wir uns stellen müssen. Es gibt heute in Wahrheit auch wohl nicht mehr viele Denker, welche konsequente Psychologisten sind. Selbst dort, wo man die intelligible Welt psychologisch zu behandeln glaubt, führt man mit Ausdrücken wie »geistig« und »beseelt« gewisse metaphysische Reste in die Theorie ein, die nicht ausdrücklich als solche bemerkt werden und dann darüber täuschen, was hier eigentlich vorliegt. Das ist gewiß kein wünschenswerter Zustand der Forschung. Deshalb mußten wir von vorneherein sagen: die Frage, ob das Intelligible als ein Reich des Seelischen psychologisch erforscht werden kann, ist dann allein eindeutig und prinzipiell wichtig, wenn wir unter Psychologie die Wissenschaft von dem Seelenleben verstehen, das empirisch gegeben ist und zeitlich abläuft, d. h. in einzelnen Individuen als fremdes oder eigenes Seelenleben entsteht und wieder verschwindet. So allein werden wir

vor eine unzweideutige Alternative und die Möglichkeit einer klaren Entscheidung gestellt.

Alles bisher Erreichte läßt sich jetzt endlich auch so zusammenfassen. Entweder verstehen wir unter dem mundus intelligibilis ein metaphysisches Gebilde, wie es früher üblich war. Dann müssen wir den mundus sensibilis zur bloßen Erscheinung herabsetzen und alles andere, was es sonst noch gibt, in ein problematisches Jenseits verlegen. Oder wir machen uns von jeder metaphysischen Auffassung frei, ziehen dann aber, wie es jetzt vielfach üblich ist, durch eine psychologistische Deutung das Intelligible ins Sensible hinein. Damit kommen wir zu einem Weltbegriff, der einen wesentlichen Teil der unbezweifelbar gegebenen Erfahrungswelt ignoriert. Hat man das eingesehen, so bleibt nichts anderes mehr übrig, als einen dritten Weg zu suchen, d. h. das Intelligible, so wie es uns unmittelbar gegeben ist, für sich zu betrachten. Zu diesem Zweck muß man es begrifflich nicht nur von allem metaphysischen, sondern auch von allem sinnlichen Sein loslösen, so eng es faktisch mit der Körperwelt und dem zeitlich sich verändernden Seelenleben verknüpft sein mag. In welcher Weise eine solche, weder metaphysische noch psychologische Art der Erkenntnis der verstehbaren Welt sich durchführen läßt, soll im folgenden gezeigt werden.

(Ein zweiter Teil folgt.)

DIE WIRKLICHKEIT DES RECHTS.

VON

KARL LARENZ (GÖTTINGEN).

Unter der Wirklichkeit des Rechts versteht der juristische Positivismus entweder die Positivität einer bestimmten, zeitlich und räumlich gebundenen Rechtsordnung, oder aber, indem er diese gerade als ein Unwirkliches, nicht Seiendes, sondern nur Sollendes behauptet, diejenigen »Vorgänge« und »Lebenstatsachen«, auf die sich das rechtliche Sollen bezieht, in denen es sich »verwirklicht«. Diejenige Auffassung, die als wirklich die in Gesetz und Gewohnheit ausgedrückte Ordnung, die positive Rechtsnorm, betrachtet, erblickt in der als bloßer Gegebenheit hingenommenen, nicht auf den Grund ihrer Möglichkeit geprüften Wirklichkeit oder Positivität das letzte Kriterium der Wahrheit ihrer Aussagen über das Recht. Einen Rechtssatz erkennen, heißt ihr, seine Positivität nachweisen, ihn als »wirkliches« Recht aufzeigen. Die Auffassung dagegen, die als die eigentliche Rechtswirklichkeit die Lebenstatbestände ansieht, gibt sich ebensowenig Rechenschaft darüber, was diese Wirklichkeit denn gerade in ihrer Eigenart als *Rechts*wirklichkeit auszeichnet und bedingt; weil sie von einem dogmatischen Begriff der Wirklichkeit ausgeht, indem sie nur eine Wirklichkeit des Sinnlich-Wahrnehmbaren kennt, führt sie nur zu leicht zu einer Verkennung des eigentlich Rechtlichen am Recht. Ob wir aber berechtigt sind und was es bedeutet, in dem einen oder dem anderen Sinn von einer *Wirklichkeit des Rechtes* zu sprechen, diese Frage können weder der bloße Rechtspositivismus, noch die Rechtssoziologie lösen, da sie, jede von ihrer vermeintlichen Wirklichkeit als einer Gegebenheit ausgehen, hinter die sie nicht zurückgehen können, ohne selbst zu einem anderen zu werden. Es ist die Rechtsphilosophie, die mit der kritischen Frage an jene Wirklichkeit herantritt, die sie zu lösen versuchen muß, indem sie dieselbe als allgemeines Problem der Kulturphilosophie begreift.

I.

Wir gehen davon aus, daß alle Rechtswirklichkeit, wie auch immer sie beschaffen sein mag, ein Stück Kulturwirklichkeit sei. Recht ist ein Glied und eine Funktion der Kultur. Rechtswirklichkeit ist Kulturwirklichkeit. »Wirklich« nun nennen wir das, was bewirkt ist und wirkt. Dabei ist vom Standpunkt einer idealistischen Philosophie davon auszugehen, daß das wahrhaft Wirkliche das Ich oder der Geist ist. In ihm allein fallen die beiden Momente: Gewirktheit und Wirksamkeit, nicht auseinander, denn das Ich oder das Subjekt, insofern es Geist ist, bewirkt schlechthin sich selbst. Wie die Gegenständlichkeit als die Ichheit in ihrer Entzweiung, so muß die Wirklichkeit des Gegenständlichen als die Wirklichkeit des Ich in der Entzweiung seiner selbst angesehen werden. Alle Wirklichkeit ist somit ichbezogen, ist Wirklichkeit für das Ich. Als Wirklichkeit des Gegenständlichen aber ist sie gespalten in die Momente des Gewirkt-Seins und des Wirkens, bewirkt sie nicht sich selbst, sondern immer ein anderes Wirkliches, entsteht und vergeht in Raum und Zeit.

Auch die Kultur entsteht und vergeht in Raum und Zeit; aber sie geht nicht darin auf. Denn die Kultur ist nicht »der Geist in seinem Anderssein«, sondern der Geist in seiner Beziehung auf sich selbst, der sich selbst anschaulich wird in seinem Werke. Er vergegenständlicht, verzeitlicht, versinnbildlicht sich in dem, was wir den Kulturgegenstand nennen. So ist dieser Sinnwerk, ist, wie Kroner sagt [1]), die wirkliche Gestalt seines Sinns. Es ist ein überzeitlicher Sinn, die Beziehung auf eine Idee, die sich in jedem Kulturwerk, sei es ein Kunstwerk, eine ethische Handlung, ein Rechtssatz oder ein wissenschaftliches Werk, ausspricht. Aber eben als ausgesprochener Sinn ist dieser in eine Gestalt gebannt, die in der Zeit entsteht und also auch in der Zeit sich verändern oder untergehen kann. Deshalb haftet nicht nur, wie Bauch meint [2]), der unwirkliche Sinn an dem Gegenstand, sondern das Kulturwerk ist nur Werk, und nur Werk der Kultur, als diese Einheit von Sinn und Gestalt, überzeitlicher Idee und zeitlich gebundener Form, als das verzeitlichte Ueberzeitliche, der erscheinende Logos. Eben weil es diese zeitlich-überzeitliche Einheit ist, ist das Kulturwerk, worauf Kroner hinweist [3]), ein geschichtliches Gebilde, ein »in der Zeit sich abspielendes Sinngeschehen«, und darum ein in der Geschichte fort wir-

1) Kroner, Kulturleben und Seelenleben. Logos XVI, 1; S. 37—41.

2) Bauch, Logos und Psyche. Logos XV, 2; S. 173 ff.

3) A. a. O. S. 40.

kendes Gebilde. So kann es mit Recht als eine »Sinnwirklichkeit« bezeichnet werden, die Kultur als der Geist, der sich, mit Hegel zu reden [1]), »zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet«. Daß das Kulturwerk selbst wirklich ist und nicht nur der Sinn an dem physisch wirklichen Materiale haftet, zeigt sich darin, daß das Kulturwerk zerstört werden kann, während das Material erhalten bleibt. Eine geringfügige Veränderung am Material genügt z. B. bei einem Werk der bildenden Kunst, um das Kulturwerk als solches zu vernichten. Es ändert sich aber auch mit dem Ganzen der Kultur, in die es hineingestellt ist. Abgelöst von seinem Schöpfer, führt es ein gewissermaßen eigenes Leben, und ist für spätere Geschlechter vielleicht etwas ganz anderes, als für die früheren. Denn es »ist« ja nur, insofern es etwas bedeutet, und mit seiner Bedeutung wird es selbst ein anderes. Dadurch unterscheidet es sich von den zeitlosen Sinngebilden, die, wie die Sätze des Mathematikers, nicht wirklich sind, wie sie nicht in der Zeit entstehen und vergehen. »Das« Dreieck des Mathematikers, das ja nicht dieses oder jenes Dreieck hier und jetzt ist, hat keine zeitliche Existenz, keine Wirklichkeit und keine Geschichte; wohl aber das mathematische Lehrbuch, wie jedes wissenschaftliche Werk, jedes Kunstwerk, und auch das Recht.

Das Recht ist also wirklich als zeitliche Gestaltung des überzeitlichen Sinnes; eine Sinnwirklichkeit ist Rechtswirklichkeit, sofern sie gestalteter Rechtssinn ist. Die Wirklichkeit des Rechts bedeutet also sowohl seine Geschichtlichkeit, wie seine Bedingtheit durch die Rechtsidee. Denn »Sinn« ist Beziehung auf die Idee, der Rechtssinn eines Satzes seine Beziehung auf die Rechtsidee. (Derselbe Satz kann ebensowohl einen Rechtssatz wie eine theoretische Aussage bedeuten; im ersten Fall ist er auf die Rechtsidee bezogen und sein Sinn ein rechtlicher, im zweiten Fall ist er dagegen auf die Wahrheitsidee bezogen und sein Sinn ein theoretischer.) Die weitere Bestimmung der Rechtswirklichkeit muß daher von der Bestimmung der Rechtsidee ausgehen. Hierzu müssen wir uns die Momente bewußt machen, die außer den bereits hervorgehobenen in der Bestimmung der Kultur als Sinnwirklichkeit gesetzt sind.

II.

Wir erkannten die Kultur als wirklich, weil sie in der Geschichte wirkt. Aber diese Wirksamkeit ist freilich eine völlig andere als die der Naturdinge. Diese wirken aufeinander nach Naturgesetzen; jedes bewirkt ein anderes und so fort in die »schlechte Unendlichkeit«. Aber in der

1) Hegel, Enzyklopädie, § 484 (Ausgabe Lasson).

Kultur wirkt Geistiges auf Geistiges, und die Bewegung schließt sich zum Kreise. Was das Kulturwerk bewirkt hat, ist Geist, und was es bewirkt, ist wieder Geist; und beides ist nicht verschieden wie zwei Naturdinge, die im Kausalnexus stehen, sondern es ist ein und derselbe Gedanke, den der Autor denkt, den ihm der Leser nach-denkt; ein und derselbe Wille, den der Gesetzgeber ausspricht, den der Richter und schließlich der Vollstreckungsbeamte vollzieht. So ist es der subjektive Geist, der sich im Kulturwerk objektiviert, um auf den subjektiven Geist zurückzuwirken; in dieser gedoppelten Bewegung, dem »dialektischen Prozeß« der Kultur, spielt das Kulturwerk die Rolle des vermittelnden Moments, und darauf beruht allein seine »Wirklichkeit«, daß es dieser Mittler ist. So ist es freilich — und das will auch wohl Bauch sagen [1]) — im »Grunde« allein das Subjekt, das in diesem Prozeß wirksam ist; aber das bestätigt uns nur den Satz, von dem wir ausgingen, daß eigene Wirklichkeit nur dem Subjekt zukomme und alle Wirklichkeit des Objekts eine vom Subjekt entliehene Wirklichkeit sei. Daher ist das Kulturwerk, isoliert von dem subjektiven Geist betrachtet, zu dem es spricht, nur das »caput mortuum« der Abstraktion; wirklich ist es allein als dies Moment der Bewegung, in der der Geist sich mit sich selbst vermittelt. So betrachtet, ist es wirklicher, objektiver Geist.

Als objektiver Geist hat die Sinnwirklichkeit der Kultur zugleich die Bedeutung, das Element zu sein, in dem der subjektive Geist seine Partikularität abstreift und zum Bewußtsein seiner selbst als des allgemeinen Geistes gelangt. Denn indem das Individuum im Sinnwerke sich gegenständlich wird, wird es allen Individuen gegenständlich, welche den Sinn des Sinnwerks zu verstehen vermögen. Wie vermöchten sie aber das, wenn jener Sinn für sie ein fremder, wenn er nicht auch ihr eigener wäre, oder wenn sie nicht alle den Sinn auf eine und dieselbe Idee zu beziehen vermöchten! Indem das Subjekt so im Sinnwerk sich als dieses Individuum ausspricht, spricht es sich zugleich als allgemeines aus, und das Werk ist nicht nur Werk dieses Individuums als eines einzelnen, sondern als Gliedes der Gemeinschaft, zu der es spricht, und als des allgemeinen Geistes [2]). Das ist daher die zweite Bedeutung des »objektiven Geistes«, allgemeiner Geist und Geist der Gemeinschaft zu sein. Ebenso richtig, wie es ist, zu sagen, daß der Geist nur als subjektiver, als individuell gestalteter und erlebter wirklicher Geist sei, so richtig ist

[1]) A. a. O. S. 188.

[2]) Vgl. dazu in Hegels Phänomenologie den Abschnitt über »Die Sache selbst und die Individualität«. Ausgabe Lasson S. 264.

es, auch zu sagen, daß er nur als objektiver Geist, als gestalteter Geist der Gemeinschaft, eben als die Kultur eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Zeit, als der allgemeine Geist in einer individuellen Form, wirklicher Geist sei. Denn der Geist in seiner Wahrheit, d. i. in seiner Totalität, ist nicht das eine oder das andere Moment, sondern er ist als die Einheit jener gedoppelten Bewegung, in der der subjektive Geist als einzelnes Individuum durch den objektiven Geist sich mit sich als dem allgemeinen Geist vermittelt und durch diese Vermittlung sich selbst von seiner Partikularität befreit, wie den allgemeinen Geist als wirklichen darstellt.

Ist somit der objektive Geist der Geist der Gemeinschaft, so ist das Recht der Wille der Gemeinschaft, und zwar der Wille der Gemeinschaft auf ihren Bestand als solche. Denn der Zweck aller Rechtseinrichtungen ist letztlich kein anderer, als das Zusammenleben der Menschen in einer Gemeinschaft. Dieser Zweck aber erweist sich als sinnvoll und gerechtfertigt, indem er auf die Rechtsidee bezogen wird, die uns so als die ethische Idee in ihrer Anwendung auf den Rechtszweck erscheint, d. h. als die ethische Idee, wie sie sich nicht an den einzelnen, sondern an die Gemeinschaft als solche richtet. Das Recht als der objektive, d. h. ausgesprochene und verwirklichte Wille der Gemeinschaft ist so bedingt durch die Rechtsidee als die Idee der Gemeinschaft von sich selbst, und eine Sinnwirklichkeit ist daher dann eine rechtliche, wenn sie Wille der Gemeinschaft ist, der auf die Idee ihrer selbst, als solcher, gerichtet ist. Das Recht ist wirklich, insofern es Wille der Gemeinschaft ist; daher ist Platos »Staat« oder Fichtes »Naturrecht«, obgleich es in der Zeit gestalteter Sinn und somit wirklicher, objektiver Geist ist, doch kein wirkliches Recht, denn es ist nur als — wenn auch zugleich allgemeines — Werk seines Schöpfers, nicht aber als der ausgesprochene Wille einer Gemeinschaft. So ist das Recht allein wirklich, wie Binder [1]) sagt, als »der objektivierte, in Uebung oder Satzung zum Ausdruck gekommene Volkswille«; die Wirklichkeit der Rechtsnorm besteht darin, »daß sie der Gemeinwille geschaffen hat, damit sie Regel des sozialen Lebens sei«, und ihre Wirksamkeit darin, »daß sie Regel dieses Lebens ist«.

III.

Wir kehren nun zu dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück, indem wir die Frage aufnehmen, was denn nun am Recht als wirklich zu bezeichnen sei, die Regel der Lebensverhältnisse oder die geregelten

1) Binder, Philosophie des Rechts, S. 695, 697.

Lebensverhältnisse selbst. Die Antwort ist schon in dem Ausgeführten enthalten. Ist es ein und derselbe Wille der Gemeinschaft, den das Gesetz ausspricht und den derjenige, der sich nach dem Gesetze richtet, vollzieht, so ist es auch ein und dieselbe rechtliche Wirklichkeit, die in beidem zum Ausdruck kommt. Aber diese Einheit ist freilich wieder eine Einheit im Unterschied. Die Strafe, sofern sie Strafe, also ein Rechtsvorgang, nicht nur ein Naturvorgang ist, ist ebensowohl eine Rechtswirklichkeit, nämlich ein in der Zeit sich abspielendes, auf die Rechtsidee bezogenes Sinngeschehen, wie das Strafgesetz. Auch der Rechtszwang ist, weil er Rechtszwang ist, immer mehr als bloßer Zwang, er ist ein sinnvoller Vorgang [1]). Die Wirksamkeit unseres heutigen Strafvollzugs beruht gerade darauf, daß der Sträfling die Strafe nicht so sehr als physisches Uebel, sondern als gegen seinen Wert als Persönlichkeit gerichtet, also als einen Sinnvorgang empfindet. Sonst wäre es nicht zu verstehen, daß in modernen Zuchthäusern die Gefangenen in rein materieller Hinsicht es oft viel besser haben als in Freiheit. Nicht das physische Uebel macht schon die Strafe aus, sondern erst ihr Sinn als Strafe. So gewiß sie also auch eine physische Wirklichkeit hat, so gewiß hat sie auch eine davon zu unterscheidende Sinnwirklichkeit; und nur diese letztere — das muß gegenüber den Rechtssoziologen betont werden — macht ihre Rechtswirklichkeit aus.

Der Wille der Gemeinschaft ist ebenso wirklich im Gesetz wie im Vollzug. So wie der Wille in der Handlung wirklich, die Handlung aber als Ganzes ein auf den Willen bezogener teleologischer Prozeß ist, der durch die Ausführung des Zwecks in sich zurückläuft [2]), so ist der Wille der Gemeinschaft, als Rechtswille, nur wirklich als der Prozeß, in dem er sich im Gesetz als allgemeiner Wille ausspricht, um im Vollzuge seinen Zweck zur Ausführung zu bringen. Weil das Recht der Wille der Gemeinschaft ist, muß es zunächst als der allgemeine Wille bewußt werden, um dann als Wille, als Zweck, ausgeführt zu werden. So ist das Gesetz dasjenige Moment, in dem das Recht als allgemeiner und vernünftiger Wille in Erscheinung tritt. Seine zeitliche Gestalt ist das — mündlich oder schriftlich überlieferte — Wort. Im Wort spricht sich der Wille der Gemeinschaft unmittelbar aus. Er vermittelt sich durch das Gesetz mit sich als dem ausgeführten Willen, als dem verwirklichten Zweck. Die Wirklichkeit des Gesetzes besteht daher darin, dieses vermittelnde Moment in der Bewegung zu sein, in

[1]) Vgl. auch Schönfeld, Die logische Struktur der Rechtsordnung, S. 55.

[2]) Vgl. dazu meine Schrift: »Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung«, S. 42 ff. und 67 ff.

der der Gemeinschaftswille sich verwirklicht. Abgelöst von dieser Bewegung betrachtet — und das ist gegen den juristischen Positivismus, wie gegen die sogenannte »reine Rechtslehre« zu sagen — ist es wieder nur das caput mortuum der Abstraktion. Als in dieser lebendigen Bewegung stehend muß es in der Beziehung auf den Willen der Gemeinschaft, auf ihren Zweck und auf die Idee begriffen werden. So ist das Gesetz der Rechtslogos als erscheinende Wirklichkeit, wie er sich seiner als eines allgemeinen und vernünftigen Willens bewußt ist.

Wenn es die Rechtswissenschaft nur mit der Rechtswirklichkeit als der Wirklichkeit des positiven Gesetzes zu tun hat, so ist das gerechtfertigt, weil das Gesetz zwar nur ein Moment, aber als Moment auch das Ganze, und zwar das Ganze des Rechts im Element des Gedankens, der Allgemeinheit ist, weil im Gesetz sich der Wille der Gemeinschaft als eines solchen bewußt ist. So ist das Gesetz als der Gegenstand der Rechtswissenschaft wirklich, weil in der Zeit gestalteter Sinn, und Gedanke, weil Bewußtsein der Gemeinschaft von sich selbst, und objektiver Geist, weil auf die Idee der Gemeinschaft als solcher gerichtet. Jenes erste Moment macht die Positivität oder Geschichtlichkeit des Rechtes, das zweite seine logische Form, das dritte seine Sinnhaftigkeit oder Idealität aus. Alles Recht ist wirklich, aber alles Recht ist auch ideal, d. h. auf die Idee gerichtet, weil es wirklich nur ist, insofern es sinnhaft, und sinnhaft nur ist, insofern es der Wille der Gemeinschaft ist, der sich als der allgemeine Wille weiß. So ist die Rechtswirklichkeit die Wirklichkeit des Geistes, der sich als der Wille der Gemeinschaft weiß und vollbringt.

ZU NICOLAI HARTMANNS ETHIK.

VERSUCH KRITISCHER MITARBEIT.

VON

JONAS COHN (FREIBURG I. BR.).

I.

Aufbau und Methode.

Nichts ist zeitgemäßer als das Ewige. In einer Krisis des Ethos, in der es um Zerstörung oder Erneuerung geht, erwacht die wissenschaftliche Ethik aus langem Schlummer. Der Zusammenhang wird deutlich, wenn man Nietzsches Namen nennt. Nietzsche hat, nicht als erster, aber eindrucksvoller und entschiedener als irgend jemand vor ihm, gezeigt, daß der Inhalt des Moralischen sich ganz und gar nicht »von selbst versteht«, daß es sich also in der Ethik nicht nur darum handelt, eine feststehende Moral zu »begründen«, wie Schopenhauer glaubte, daß ihr vielmehr Form und Gehalt des Sittlichen als Probleme gestellt sind. Nietzsche sah hier eine Grenze des Erkennens, er wollte geltende Werte aus souveräner Willkür setzen. Ist einmal erkannt, daß kein Wert der Willkür entspringt, dann gilt es, die Werte zu finden. Diese Wendung, die zugleich eine Wendung vom Zeitbedingten zum Ewigen ist, hat u. a. Scheler in seiner materialen Wertethik vollzogen. N. Hartmann[1]), von Scheler stark beeinflußt, doch kritischer und an Problemgehalt weiter ausgreifend, ordnet die »materiale Wertethik« in ein größeres Ganzes als Mittelstück ein. Sein Werk ist ausgezeichnet dadurch, daß es umfassende Positivität mit strenger Prüfung der Tragweite jedes Arguments verbindet. Positiv ist Hartmann — wie schon seine »Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens« (1921) gezeigt haben — ebenso den Problemen wie den Phänomenen gegenüber, während er gegenüber versuchten Lösungen und

1) Ethik. XX u. 747 S. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1926.

Systemen sich zwar nicht abweisend, nicht skeptisch, aber doch prüfend, abwägend verhält, geneigt, in ihnen eher Anregung als Abschluß zu sehen.

Nur die Einleitung spricht »ad hominem« zum Menschen dieser Zeit, nur in ihr gibt sich der Wille des Wirkens kund, während das Werk selbst, wie es sich ziemt, streng sachliche Haltung wahrt. In der Einleitung heißt es: »Die Ueberfülle des menschlichen Ethos krankt und stirbt an der Armseligkeit und Unkultur des ethischen Blickes« (13). Die neue Wertethik will den Blick weiten, sie will die Fülle der Werte und den Reichtum der Probleme bewußt machen. »Sie bedeutet eine neue Art Liebe zur Sache, eine neue Hingabe, neue Ehrfurcht vor dem Großen. Denn ihr ist die Welt, die sie erschließen will, wieder groß und werterfüllt, unerschöpft und unerschöpfbar — im Ganzen wie im geringsten Gliede« (15/16).

Abgesehen von dieser Einleitung zerfällt das Ganze in drei Teile, die als Phänomenologie, Axiologie und Metaphysik der Sitten unterschieden werden. Im ersten wird das ethische Phänomen beschrieben, nachdem durch Darlegung von Aufgaben und Methoden der Ethik und durch Kritik älterer Richtungen der Boden dazu bereitet ist. Ethik ist als Wissenschaft nicht unmittelbar normativ, obwohl Normation zu ihrem Gegenstande gehört, sondern wie jede Theorie kontemplativ. Nur mittelbar, indem sie die sittliche Einsicht erweitert und klärt, beeinflußt sie auch die praktische Normation. Vom Werte und vom Sollen her wird dann die Struktur des ethischen Phänomens erforscht. Die metaphysischen Ausblicke am Ende dieses Teils sollen nur vorbereiten, sie sind mehr kritisch abwehrend als aufbauend.

Der axiologische Teil hat es zwar wesentlich mit den sittlichen Werten zu tun, erörtert aber auch ihr Verhältnis zu der Gesamtheit der Werte und bedarf einiger Grundsätze der allgemeinen Wertlehre, die daher entwickelt werden. Sein Ziel ist eine Werttafel; doch begnügt sich Hartmann mit einer Annäherung an sie, da die Werte bisher nur unvollkommen erkannt sind, ja ihre vollständige Erkenntnis vielleicht unendliche Aufgabe bleibt.

Der metaphysische Teil ist dem Problem der menschlichen Freiheit gewidmet; andere metaphysische Fragen werden nur soweit erörtert, wie es der Zusammenhang mit der Freiheitslehre fordert. Gegen die religiösen Probleme wird eine scharfe Grenze gezogen; jede Ethikotheologie wird abgelehnt.

Methodisch geht Hartmann überall vom Phänomen zum Problem, vom Problem zu den Möglichkeiten seiner Lösung. »Phänomen« faßt er

nicht genau im Sinne Husserls als streng abgegrenzt, von jeder Wirklichkeit durch »Einklammerung« gelöst und zur reinen Schau gebracht, sondern allgemeiner als alles, was überhaupt direkt oder indirekt sichtbar gemacht werden kann. So kann er der Bedeutung der großen »Ideenträger« für die ethische Erkenntnis gerecht werden. Das bedeutet aber kein Zugeständnis an den Historismus oder gar an die Lehre vom willkürlichen Wertschaffen. Vielmehr — die Werte, die an sich gelten, werden im Verlauf der Geschichte nur entdeckt, sie tauchen erst dunkel im Wertgefühl der Menge auf, werden dann aus diesem Dunkel von den Ideenträgern ans Licht gehoben, so daß diese schon »sekundäre Entdecker« sind. »Es ist die echte Platonische Anamnesis im großen Stile. Der Ideenträger aber ist der Maieutiker der Menge, der sie zwingt, ihr Lebendigstes zu gebären in der Schicksalsstunde ihres Ethos« (46). Das Phänomen, auch das sichtbar gemachte, ist nie in sich abgeschlossen; es erzeugt Probleme, sobald es mit andern Phänomenen zusammengehalten wird — und das ist nötig, da ja die Phänomene zusammen bestehen und zusammen gedacht werden müssen. Die Probleme scharf sehen, auf ihre wesentliche Form zurückführen, von Aequivokationen reinigen ist eine wesentliche Aufgabe. Auf dieser Stufe wird die Behandlung »aporetisch«. Erhaltung, nicht Beseitigung von Problemen ist Aufgabe — Problem-Verengung hat Hartmann schon in der Metaphysik des Erkennens den Systematikern des Neukantianismus zum besonderen Vorwurf gemacht. »Ein Problem ist nur dann falsch gestellt, wenn es in sich selbst einen Widerpsruch enthält, der einen klaren Sinn der Frage nicht zuläßt, nicht aber, wenn es in bezug auf einen fixierten Standpunkt widersinnig ist oder in einem zum voraus entworfenen System keinen Platz findet« (M. d. E. 16). Das Phänomen als solches gewährt nie Gewißheit für das reale Zusammenbestehen (geschweige denn, wie ich hinzufügen möchte, für das allgemeine und notwendige Zusammenbestehen) des im Phänomen zusammen Geschauten. Im Phänomen schon wird ein nicht Phänomenales ergriffen, vom Phänomen aus dringt man in die Sphäre des Seienden, die ontologische, vor. Die Notwendigkeit, die Phänomene bzw. ihre ontologischen Bedingungen zusammen zu denken, die Forderung der Synthese, führt zum System. Aber wie weit eine Synthese gelingt, wie weit gar ein System sich durchführen läßt, ist nie von vornherein entscheidbar. Auch beweist die Unmöglichkeit der Synthese für unser Erkennen nie etwas gegen das Zusammenbestehen der von den Phänomenen her erschlossenen Sachverhalte. Das führt überall auf nicht »gegebene«, nicht gebbare »metaphysische Gegenstände«. Diese sind im strengsten Sinne weder beweisbar noch widerlegbar, wohl aber »diskutierbar«. »Meta-

physische Probleme sind überhaupt solche, die einen unauflöslich irrationalen Restbestand enthalten. Dieser bleibt in allem Vordringen der Einsicht unangetastet stehen ...« »Die kritische Umreißung eines solchen Irrationalen ist unter allen Umständen eine wichtige philosophische Aufgabe, und oft die einzige, die zu leisten möglich ist« (648/49). Da also Metaphysik unerläßlich und metaphysische Gewißheit unmöglich ist, bleibt nur hypothetische Metaphysik übrig. Aber N. Hartmanns Haltung unterscheidet sich sehr wesentlich von der jener zahlreichen Denker des späteren 19. Jahrhunderts, die eine hypothetische Metaphysik versuchten. Sie alle stellen ein metaphysisches System auf, das sie an den Tatsachen und Theorien der Einzelwissenschaften messen, es ihnen nötigenfalls durch Hilfsannahmen anpassend. Indem sie so ihre Prinzipien durch Bewährung der Folgen bestätigen, nehmen sie eine ähnliche Wahrscheinlichkeit für ihre Theorien in Anspruch, wie etwa die Physiker für die ihren. Man kann dabei zwei Typen unterscheiden, deren einen Ed. v. Hartmann, deren anderen W. Wundt vertritt. Der Philosoph des Unbewußten will alle Erscheinungen aus seinen Annahmen erklären. Nur die Prinzipien beansprucht er induktiv zu gewinnen; aus ihnen leitet er deduktiv alles ab, was ihm als wissenschaftliches Resultat gegenübertritt, wobei oft unvermutet die Deduktion sich in einen Mythos verwandelt. Wundt begnügt sich vorsichtiger damit, zwischen den möglichen Grundannahmen aus dem Gesamteindruck der wissenschaftlichen Erkenntnis heraus zu entscheiden, wobei er den Einfluß der »Gemütsbedürfnisse« zugesteht. Absichtlich verzichtet er darauf, seine Annahmen auszumalen und den Aufbau der Welt im einzelnen aus ihnen abzuleiten. So bleibt er der Wissenschaft näher, aber sein System behält etwas Vages und Vieldeutiges. Gemeinsam ist ihnen beiden und, so weit ich sehe, allen älteren Vertretern einer hypothetischen Metaphysik der geschlossene Bau des Systems und das Vorbild der einzelwissenschaftlichen Hypothese, daher das Streben, mit einer möglichst kleinen Zahl von Annahmen möglichst viel zu erklären.

Nikolai Hartmann unterscheidet sich von ihnen im Ausgangsmaterial wie im Ziel. Am Anfang stehen für ihn nicht »Ergebnisse« der Einzelwissenschaften, sondern Phänomene und die Probleme, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, die Erscheinungen zusammen zu denken. Daß diese Probleme sich vervielfältigen, wenn die den Wissenschaften verdankte Erweiterung der Welt hinzugenommen wird, dürfte er nicht abstreiten wollen. Vor allem liegt ihm daran, weder ein Phänomen wegzuerklären noch ein Problem deshalb auszuschalten, weil es nicht in ein System paßt. Sein Ziel ist daher nicht eine deduktive Theorie, aus

der sich das Einzelne möglichst einfach ableiten lassen soll, keine Rationalisierung des Irrationalen; sondern er will das jeder Rationalisierung Unzugängliche als solches aufweisen, »umreißen«. Das Staunen steht so nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende der Philosophie. »Hypothetisch« nennt er diese Metaphysik nicht, um sie dadurch den allgemeinen Hypothesen der Naturforschung anzunähern, sondern um das kritische Bewußtsein jeder Problemlösung gegenüber wachzuhalten, den Vorrang der Phänomene und Probleme vor den Lösungen auszudrücken. Die Tragfähigkeit jedes Arguments, die Sicherheit jedes Schritts wird kritisch geprüft. Diese Haltung fordert zur Mitarbeit auf. Es kann sich ihr gegenüber nicht darum handeln, das Ganze abzulehnen oder anzunehmen, noch weniger es als »Gedankendichtung« zu beurteilen — man wird zur Teilnahme an der Arbeit eingeladen. Dieser Aufforderung sollen die folgenden Bemerkungen entsprechen.

II.

Das Grundphänomen des Sittlichen.

Die phänomenologische Betrachtung setzt wie billig bei der Kritik an Kant ein. Hartmann ist gerade hier aufs stärkste von Scheler[1]) beeinflußt, erkennt aber schon durch den Aufbau seiner Gedanken an, daß Kant das Grundphänomen des Sittlichen aufgewiesen hat. Seit der Kritik Simmels und Hensels, in der alte Einwände Jacobis und Schleiermachers in schärferer, die Kantische Grundentdekkung besser würdigender Form wiederkehren, dürfte als anerkannt gelten, daß die Ableitung des ethischen Inhalts aus der Form des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs, nicht gelungen und unmöglich ist. Es fragt sich, was nach dieser Erkenntnis von dem Kantischen Ansatze übrig bleibt. Kant setzt den ethischen Wert, der für ihn der einzige unbedingte Wert ist, in den guten Willen. Hartmann interpretiert das durch die Sätze: »Der Wille bestimmt oder schafft die Werte, nicht die Werte den Willen. Der Wille also ist dann nicht gebunden an etwas, was an sich wertvoll ist, sondern das Wertvollsein ist nichts als der Ausdruck dafür, worauf er sich richtet. Werte sind Richtungsbegriffe des reinen Wollens« (90). Die von Hartmann unterstrichene Formulierung: der Wille schafft die Werte, trifft Kants Meinung ganz und gar nicht, auch dann nicht, wenn man sie vom »reinen Wollen« versteht. Der Wert liegt für Kant in der Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz, das

1) Vgl. zu Scheler meinen Aufsatz: Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik. Logos VII, 1917.

Gesetz aber ist mit der Vernunft gegeben. Die erste Frage der Kritik der praktischen Vernunft lautet (Akademieausgabe 5, 15): »Ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich zulange.« In der Folgerung zu § 7 heißt es (a. a. O. 31): »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.« Also die Vernunft, nicht der Wille gibt das Gesetz. Das Vernunftgesetz folgt allerdings aus dem Wesen des Willens — aber das Wesen des Willens ist doch nicht vom Willen geschaffen. Das Gesetz ist (a. a. O. 32) ein Gesetz »für alle vernünftigen Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen.« Hier ist zugleich deutlich gesagt, was Kant unter »Wille« versteht. Wille ist ihm durchaus nicht identisch mit »Begehrungsvermögen«, ist überhaupt kein anthropologischer Begriff, daher Kant in der Anthropologie das Wort »Wille« geflissentlich vermeidet. Sehr deutlich ist die Begriffsbestimmung am Anfang von Kants letztem ethischem Werke, der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« (Akademieausgabe 6, 213): »Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.« Also: Wille und praktische Vernunft sind identisch, Autonomie des Willens heißt Autonomie der praktischen Vernunft. Für das Subjekt sind die Gesetze der praktischen Vernunft bindend, daher scheut sich Kant nicht, sie »objektiv« zu nennen. In der von Menzer neuerdings (1924) herausgegebenen Vorlesung Kants über Ethik heißt es (S. 3): Die praktische Philosophie ist »eine Wissenschaft über die objektiven Gesetze der freien Willkür, eine Philosophie der objektiven Notwendigkeit der freien Handlungen oder des Sollens, d. h. aller möglichen guten Handlungen.« Da diese Vorlesung zwischen 1775 und 1780 anzusetzen ist (vgl. a. a. O. 326), so ist Kants Stellungnahme während der ganzen Zeit seines kritischen Philosophierens dieselbe geblieben.

Sachlich ist die Rechtfertigung Kants gegen einen Vorwurf, der aus falscher Interpretation entspringt, deshalb wichtig, weil sie zugleich eine Doppeldeutigkeit des Worts »objektiv« und eine von N. Hartmann nicht berücksichtigte Möglichkeit aufzeigt. »Objektiv« ist in einem Sinne, was vom Belieben, von der Willkür des Subjekts, in einem anderen, was vom Wesen des Subjekts und von Beziehungen zum Subjekt unabhängig ist.

Was nach Hartmanns Ausdruck (134) »dem erfassenden Subjekt als Unabhängiges, Unverrückbares entgegentritt, ihm eine selbständige Eigengesetzlichkeit und Eigenkraft entgegensetzt, welche das Subjekt nur erfassen oder verfehlen, aber nicht abwenden kann«, das hat dem Subjekt gegenüber den Charakter des Ansichseins. In diesem Sinne ist das Subjekt selbst »an sich«; denn auch seine eigene Konstitution kann das Subjekt nur erfassen oder verfehlen, nicht aber aufbauen oder wählen. Durch Selbsterziehung läßt sich die individuelle Bestimmtheit — nicht die allgemeine Subjekt-Natur — des Subjekts in gewissem Maße ändern; mit dieser Aenderung ist eine veränderte Wertempfänglichkeit und eine veränderte Stufenreihe der Werte verbunden. Aber soweit und solange ein Subjekt eine bestimmte Wertempfänglichkeit besitzt, hängt der empfangene Wert und die erfaßte Werthöhe nur vom Wesen, nicht vom Wollen des Subjekts ab. Ebenso steht es mit ungewollten Veränderungen des Subjekts oder seiner Lage. Auch die Güter, die nur vermöge einer bestimmten Beschaffenheit des Subjekts Güter für das Subjekt sind, wie z. B. ein erwärmter Raum für den Frierenden, ein kühler für den, der dem Sonnenbrand entfliehen möchte, sind, diese Bestimmtheit des Subjekts vorausgesetzt, »an sich« Güter — d. h. das frierende oder erhitzte Subjekt kann an ihrem Gut-Charakter nichts ändern — nur der Sachverhalt, an dem der Guts-Charakter haftet, schließt die besondere Lage des Subjekts ein. Bedeutet »Ansichsein« der Werte nur Unabhängigkeit ihrer Wertigkeit von der Willkür des Subjekts, so folgt aus ihm nicht, daß die Werte auch vom Sein und von der Beschaffenheit der Subjekte unabhängig sind. Für die Güterwerte gibt Hartmann zu, daß sie zwar nicht an die Wertschätzung durch ein Subjekt, wohl aber an das Wertvollsein für ein Subjekt gebunden sind (127). Aber von den »Personwerten« gelte das nicht, sie seien an sich wertvoll. Nun ist gewiß richtig, daß Personwerte nicht deshalb gelten, weil für eine fremde Person die werttragende wertvoll ist; aber dem ist zweierlei hinzuzufügen: erstlich daß jeder Wert, obwohl in seinem Gelten von der Werthaltung durch ein Subjekt unabhängig, sich doch erst in einer Werthaltung erfüllt, daß sein Sinn diese Erfüllung durch eine Werthaltung einschließt, zweitens, daß die Verwirklichung von Personwerten mindestens für die werttragende Person ein Gut ist. Auf diese, jetzt nur angedeuteten Zusammenhänge ist zurückzukommen, wenn der Begriff »Person« erörtert wird. Hier sei die Stellung Kants zum »Subjektivismus« nochmals präzisiert. Kant ist durchaus nicht Subjektivist in dem Sinne, daß er das sittlich Geforderte von dem Willen des Subjekts abhängig machte. Dagegen haftet für ihn der sittliche Wert allerdings am Subjekt, genauer am Willensentschluß des Sub-

jekts, daran, daß der individuelle Entschluß aus reinem Willen, aus der sittlichen Vernunft entspringt. Soweit stimmt Hartmann ihm zu. »Die Stellung des Subjekts zum Sollen ist der zentrale Punkt im sittlichen Problem« (164). Aber Kants Behauptung, daß der Wert allein im guten Willen liege, schließt noch mehr in sich und an diesem »Mehr« haftet das, was zu bestreiten ist. Kant ist nämlich überzeugt, daß der rechte Wille mit der rechten sittlichen Einsicht unmittelbar verbunden ist. Diese Ueberzeugung kehrt die Sokratische These, daß Wissen Tugend sei, um — Tugend ist von selbst zugleich Wissen — ethische Unwissenheit gibt es nicht. Diese Ueberzeugung teilt Kant mit den meisten seiner Zeitgenossen und (von Hegel und Schleiermacher abgesehen) auch mit den meisten seiner Nachfolger. Er bringt sie in Verbindung damit, daß der Inhalt des Sittlichen aus der praktischen Vernunft entspringt. Aber aus diesem Satze allein folgt die Unmöglichkeit sittlichen Irrtums bei gutem Willen noch nicht — sonst könnte es in rationalen Wissenschaften keine Fehlschlüsse geben. Vielmehr muß man hinzunehmen, daß die praktische, d. h. zur Sittlichkeit nötige Vernunft jedem Menschen in gleicher Weise innewohnt und nur durch eigene Schuld getrübt werden kann, daß also Verblendung ist, was sittliche Blindheit zu sein scheint. Diese Kant mit Rousseau gemeinsame (ob auch kaum ausdrücklich hervorgehobene) Ueberzeugung stützt sich auf den sittlichen Takt der Einfältigen und Herzensreinen. Aber daß dieser Takt wirklich immer das objektiv Geforderte trifft, ist augenscheinlich falsch. Der Glaube daran entspringt dem Wunsche, wenigstens als moralische Wesen möchten alle Menschen gleich begabt sein. Diese Gleichheit jedoch bezieht sich nur auf den zentralen Wert des sittlichen Entschlusses: jedem einzelnen ist immer von neuem die gleiche Aufgabe gestellt, sich gemäß seiner sittlichen Einsicht zu entscheiden; an dieser Entscheidung haftet der sittliche Eigenwert seines Handelns und dieser ist von jedem anderen Werte der Person unabhängig. Hat man eingesehen, daß der Inhalt des Geforderten nicht aus dem Zentralwert allein ableitbar ist, dann wird man die Existenz sittlichen Irrtums oder sittlicher Unwissenheit bei gutem Willen, den die Tatsachen beweisen, auch mit der Theorie vereinbar finden. Dieser Irrtum bezieht sich nicht nur auf die Tatsachen, auf die unser Handeln sich richtet — Irrtum dieser Art leugnet auch Kant nicht — sondern auch auf die geforderten Werte, die das Handeln leiten sollen. Existiert sittliches Nichtwissen und sittlicher Irrtum, dann muß die Sittlichkeit des Willens von der Höhe sittlicher Einsicht unabhängig sein. In zwei Punkten wird die Kantische These, daß nichts ohne Einschränkung wertvoll sei als allein der gute Wille, nun geändert und ergänzt werden müssen:

Erstens der Wert des guten Willens bleibt der sittlich zentrale, ist aber nicht mehr der einzige um seiner selbst willen geforderte Wert, neben ihm gibt es von ihm verschiedene Werte des in der sittlichen Handlung Erstrebten. Zweitens, dieser zentrale Wert ist Wert der Intention und verschieden vom Werte des Intendierten. Beides sieht Hartmann. Auf das erste stützt sich die Notwendigkeit der materialen Wert-Ethik, das zweite wird S. 456 deutlich ausgesprochen: »Im intendierten Wert liegt nicht der ganze Wert. Umgekehrt, der ganze sittliche Wert liegt im Intentionswert.« Aber diese zweite Einsicht, in der der echte Kern der Kantischen Entdeckung des sittlichen Zentralphänomens erhalten ist, wird von Hartmann nicht an den ihr gebührenden zentralen Ort gestellt; sie wird nicht, wie sie sollte, zum Motiv der Ausscheidung des ethischen Wertbereiches aus dem ganzen Reiche der Werte und zum Prinzip des Aufbaus dieses Wertbereichs. Die Folgen werden sich bei der Kritik der Werttafel deutlich zeigen. Ganz allgemein sei schon hier darauf hingewiesen, daß darin zugleich ein Mangel der Methode hervortritt. Aus berechtigter Gegnerschaft gegen die negativistische Haltung vieler Systematiker, die das zu ihrem System nicht Passende wegdeuten wollen und so an Problemen und Phänomenen verarmen, übersieht H., daß in der Sache selbst ein systematischer Zusammenhang liegt, daß insbesondere jedes Wertgebiet ein ihm eigentümliches Zentrum, einen leitenden Zentralwert besitzt — das ethische eben den Intentionswert, — und daß von diesem aus das ganze Gebiet gesehen werden, mit ihm jede Seite der Sache und jedes Sonderphänomen in notwendigen Zusammenhang gebracht werden muß, um in seiner spezifisch ethischen Bedeutung erkannt zu sein.

Hartmann begründet den ethischen Apriorismus durch den Nachweis, »daß es eine an sich seiende ideale Sphäre gibt, in der die Werte ursprünglich heimisch sind, und als deren selbständige, von keiner »Erfahrung« abhängige Inhalte sie apriori erschaut werden« (96). Das primäre Bewußtsein dieses Apriori ist Wertfühlen — so schließt sich Hartmann dem Pascal-Schelerschen Gefühls-Apriorismus an. Was wir Gewissen nennen, ist im Grunde dieses primäre, einem jeden im Gefühl liegende Wertbewußtsein (121). Werte sind intuitiv erfaßbare »Wesenheiten« (109). Sie sind nicht von den Wertdingen, den Gütern abhängig, sondern diese von ihnen. »Wertvoll kann etwas nur sein durch Beziehung auf einen Wert selbst. Dieser muß bereits feststehen« (112). Die Werte haben »ideales Ansichsein«, d. h. sie gehören ähnlich wie die logischen und die mathematischen Gegenstände einer ideal-seienden Sphäre an. Damit ist zweierlei gesagt: ihre Nicht-Realität

und ihre Unabhängigkeit vom Subjekt. Die Werte als solche sind nicht einmal realisierbar; realisiert werden nur die Wertmaterien, denen als realen wie als idealen der Wertcharakter zugehört (136). Das unwirklich Wertvolle drängt aber auf Verwirklichung hin (145); Werte werden erst dadurch zu Prinzipien des Ethos, »daß sie *die Sphäre der Wesenheiten und des idealen Ansichseins transzendieren* und in die fluktuierende Welt der ethischen Akte eingreifen« (147). Sie werden so teleologisch wirksam. Aber diese Teleologie ist nicht allgemein und von selbst vorhanden, sie muß durch eine Person vermittelt werden. Die ideale Sphäre hat nur einen axiologischen, keinen ontologischen Primat (153). Seinsollen haftet an allen Werten, es wird aber aktual nur dann, wenn das Gesollte nicht ist, wenn eine Spannung zwischen Wertsphäre und Wirklichkeit besteht (156). Das Sollen geht also von der an sich seienden idealen Sphäre aus — aber realisiert kann es nur durch ein reales Subjekt werden (161). So entsteht aus dem Seinsollen, wo es nicht verwirklicht ist, für das Subjekt ein Tun-sollen, der Wert wird für das Subjekt Zweck (165). Darum ist die Stellung des Subjekts zum Sollen das ethisch zentrale Problem. »Das Subjekt als praktisches ist der ruhelose Punkt im Sein, in welchem dieses aus seinem ontologischen Gleichgewicht herausfällt, etwas über sich hinaussetzt, aus sich heraus produziert« (164). Daraus ergibt sich nun das Verhältnis der sittlichen Werte zu den Güterwerten. Was in der sittlichen Handlung erstrebt ist, ist stets ein Güterwert, auf ihm ist der Wert der Handlung fundiert. Aber vom Güterwert hängt doch der Wert der Handlung nicht ab — vielmehr ist er ein Wert der Person, er haftet an der Intention auf den Güterwert, nicht am Erreichen des Gutes, ja nicht einmal an der Höhe des Güterwerts. »Handlung, Wille, Gesinnung — bis in die innerste rein gefühlsmäßige Stellungnahme hinein — sind die Träger der eigentlich sittlichen Werte; und damit ist zugleich das Subjekt ihr Wertträger, und zwar *der einzige*, der für sie in Betracht kommt. Diese Werte sind »*relativ*« *auf die Person* als ihren Träger. Denn eben *als Wertträger der sittlichen Werte ist das Subjekt Person*« (169). Als Personen in diesem Sinne sind wir uns selbst, sind uns die Mitmenschen gegeben. »Wir haben ein Bewußtsein von Personen und zwar ein ebenso primäres wie von Sachen, — ein unmittelbares Wissen darum, daß diese uns umgebenden Wesen nicht wie Dinge gleichgültig gegen uns dastehen, sondern in jeder Lebenslage irgendwie Stellung nehmen zu uns, uns ablehnen oder anerkennen, anfeinden oder lieben« (209). Diese Personalität ist aber streng begrenzt auf reale Subjekte, d. h. für unser Wissen auf Menschen. Die Wirklichkeit ist nur soweit teleologisch, wie

Personen in ihr wirken. Jede teleologische Metaphysik widerspricht der Freiheit und damit der Sittlichkeit. Ebensowenig sind Gemeinschaften Personen, sie sind nur insofern »quasi-personal«, als sie von realen Personen repräsentiert werden (223).

Wohl berührt Hartmann in diesen Aufstellungen das sittliche Zentrum, die einzelne »Tat« (im weitesten Sinne, in dem das Wort auch jede rein innere Entscheidung umfaßt), aber er überschreitet es immer sogleich, um ihren Träger, die Person zu betrachten. Sittlich jedoch oder unsittlich ist zunächst die einzelne Entscheidung, die auch gegenüber der personalen Bestimmtheit als »frei« gedacht werden muß. Hartmann wird das nicht bestreiten, da er gegen jede Verdinglichung der Person kämpft und sie aktual zu begreifen sucht. Aber damit das gelingt, ist eine tiefere Analyse des Subjekts oder, wie im Anschluß an Fichte gesagt werden sollte, des Ich nötig. »Ich« ist gewiß nicht »Gegenstand«, aber indem ich »Ich« sage, vergegenständliche ich doch für mich diesen Nicht-Gegenstand. Dabei trenne ich mich von allem, was ich verdinglichen kann, vom Leibe, von Vorstellungen, seelischen Anlagen, sozialer Stellung — und weiß dieses alles als zu mir gehörig. Nicht zufällig stammt das Wort »Person« von der Larve, der Maske, durch die der Schauspieler spricht. Der Schauspieler ist diese Person und ist sie doch nicht; er kann die Maske ablegen. So weiß ich alle Bestimmtheit meines Selbst als etwas, das sich vom aktualen Ich jeweils auch loslösen läßt, obwohl es sonst zu ihm gehört. Als Ich kann ich mich betrachten, habe Selbstbewußtsein. An dieser Fähigkeit, mich mir selbst auch gegenüberzustellen, haftet das sittliche Urteil, das jeder nur über sich selbst fällen kann, haftet die Reue, die Möglichkeit der Umkehr, die Spontaneität des echten Entschlusses. Wohl liegen hier ungeheuer schwierige Probleme vor — unter ihnen wohl das schwerste, daß Selbstbewußtsein, Spontaneität usf. durch die Anlage, das Schicksal, ja durch jede eigene frühere Tat beschränkt werden, während sie als frei von uns gefordert sind und zwar gefordert durch uns selbst. Diese Probleme lassen sich hier nicht entwickeln — aber ihr Ort muß aufgezeigt werden. Hartmann sieht sie alle von der Person her, sie bestehen aber in einer andern Form zwischen Tat und Person. Auch die Allgemeinheit des kategorischen Imperativs gewinnt so einen guten Sinn: im sittlichen Urteil objektiviere ich alle Besonderheit meiner Person, ich entfremde sie mir — um jeden Bestandteil, der das Urteil beeinflussen könnte, nur soweit anzunehmen, wie er vor dem allgemeinen Werturteil eines unparteiischen Richters standhält. Das gilt unabhängig von der Kantischen Ableitung des ganzen ethischen Inhalts aus der Allgemeinheit des Gesetzes. Auch die Werte, die an der Indivi-

dualität meiner Person haften, werden so einer Beurteilung auf ihre Allgemeingültigkeit unterzogen. Es mag sein, daß nur ich, weil mir diese ganz einzigartige Aufgabe gestellt ist oder weil ich allein diesen ganz einzigartigen Wert sehe und verwirklichen kann, eine Pflicht zu dieser Entscheidung und damit das Recht habe, sie trotz widerstreitender anderer Werte zu vollziehen. Trotzdem löse ich im sittlichen Urteil über mich selbst diese einzigartige Lage und diese besonderen Eigenschaften von mir dem Urteilenden los, stelle mir mein so bestimmtes Selbst wie ein fremdes gegenüber, verallgemeinere das Besonderste und frage, wie ich als sittlich Urteilender in einem so beschaffenen Fall entscheiden muß. Nur dann habe ich Recht und Pflicht zu dieser Entscheidung, wenn ich beides bei voller Einsicht dem einzigen, der den Entschluß zu fassen hat, zubilligen müßte, auch wenn ich nicht dieser einzige wäre.

Auch die »Quasi-Personalität« der Gemeinschaften gewinnt so tieferen Sinn. Wenn ich für eine Gemeinschaft handle, bin ich nur noch ihr Vertreter, nicht mehr dieser besondere Mensch mit besonderen Interessen. Ich verpersönliche dann in mir die Gemeinschaft. Die tiefsten Konflikte zwischen einzelnem und Gemeinschaft entstehen, wenn das Ich von zwei personalen Zentren zugleich beansprucht wird, wenn »in« mir beide Zentren streiten, wobei die räumliche Metafer die schwersten Probleme birgt.

III.

Die Tafel der sittlichen Werte.

Ein vollständiges Wertsystem oder auch nur das vollständige Gerüst eines Wertsystems kann schon deshalb nicht Aufgabe der Ethik sein, weil die sittlichen Werte nur einen Teil aller Werte bilden. Dazu kommt für Hartmann die Ueberzeugung, daß sich Werte nicht rational ableiten, nur schauend entdecken lassen und daß diese Wertforschung erst in den Anfängen steht. Trotzdem so ein tastendes, suchendes Verfahren ihm geboten scheint, begnügt er sich nicht etwa mit einer bloßen Wert-Aufzählung. Schon daß die spezifisch ethischen Werte als Personwerte ausgezeichnet sind, führt darüber hinaus. Außerdem bedarf ethische Erkenntnis einer Höhenordnung der Werte; denn sittlich gefordert ist die Richtung auf den höchsten jeweils erreichbaren Wert. Hartmann sieht wie Scheler den Grund aller menschlichen Unsittlichkeit in der Preisgabe höherer, besonders personaler Werte infolge des Eigen-Interesses an niederen Güterwerten (247). Denkbar sei ein auf den Unwert als solchen gerichteter satanischer Wille, aber der Natur des Menschen widerstreite es, Wertwidriges um seiner selbst willen zu begehren (344). Diese auf

Augustinus zurückgehende Behauptung dürfte nicht einwandfrei sein. Paul Hensel (Hauptprobleme der Ethik, 2. Aufl. S. 82 f.) nennt als Beispiel eines positiv bösen Willens die verbreitete Neigung, eine Feierlichkeit zu entweihen, Wertvolles nutzlos zu zerstören. Nachfühlbar scheint mir die Tendenz des Herabziehens, der hämischen Verleumdung, der Schadenfreude zu sein; ich bezweifle, daß diese Neigungen ganz als Schutz des Selbstgefühls gegen die Bedrohung durch Wert-Ueberlegenes erklärt werden können. Die große Menge des Unsittlichen beruht allerdings auf Bevorzugung niederer Werte infolge ihrer Verbundenheit mit dem eigenen Selbst. Daß übrigens die Schelersche Formel, es sei stets der höchste erreichbare Wert zu verwirklichen, der wirklichen sittlichen Lage nicht voll genug tut, erkennt Hartmann an. Die Wertreihe ist nicht eindimensional; daher muß zwischen Werten gleicher Höhe entschieden werden (250). Wichtiger noch ist, daß der niedere Wert den höheren fundiert, trägt — daher die Verletzung des niederen Wertes den größeren Unwert zur Folge hat. Erst wo der niedere Wert realisiert ist, hat Erfüllung des höheren Sinn (549, 551). Aus diesem Grunde nennt Hartmann den niederen Wert stärker. Daraus folgt eine tiefe Wert-Antinomie: die dringendere Pflicht geht oft auf den niederen Wert, während doch die Realisierung des höheren das eigentlich Geforderte ist. Es sei übrigens darauf hingewiesen, daß diese Wahrung der Stärken-Ordnung, der Fundierung wesentlich »europäisch« (vielleicht außerdem auch chinesisch) ist. Die anti-europäische Richtung im russischen Geiste wird anders urteilen — aber mit Unrecht, wie sich wohl aus den verzweifelten Widersprüchen bei Dostojewski, sogar aus der Annäherung Dostojewskis an den europäischen Typ der Ordnung, nachweisen ließe.

In den Werten ist ihr Höhenverhältnis mitgegeben (257), aber es fehlt der einheitliche Maßstab, das durchgehende Kriterium (260). Die beste Hilfe bietet, wie schon D. v. Hildebrand gesehen hat, die »Wertantwort«, d. h. die Art der Billigung, Anerkennung, Bewunderung eines Wertes, die sich in den Prädikaten seiner Beurteilung ausspricht (255). H. weist die Skala dieser Prädikate in der Ethik des Aristoteles auf (256). Auch auf jeden Unwert gibt es eine spezifische Antwort — und es zeigt sich, daß die Mißbilligung der Unwerte dort am stärksten ist, wo die gegenüberliegenden Werte am niedrigsten liegen — das bestätigt die Einsicht in das Verhältnis zwischen Werthöhe und Wertstärke. »Die Stärke eines Wertes dokumentiert sich eben in der Schwere der Verfehlung ihm gegenüber, während seine Höhe sich in dem Verdienst um seine Erfüllung dokumentiert« (547).

Die Mannigfaltigkeit der Werte, auch der gleich hohen, und der Widerstreit zwischen Stärke und Höhe erringen echte ethische Konflikte, d. h. Widerstreite zwischen Wert und Wert, die ohne Wertverletzung, ohne Schuld unlösbar sind (251). Es gibt keinen Monismus der Werte, wohl aber ist der Monismus der Ethik als Aufgabe der Wert-Synthese festzuhalten, so fern wir auch diesem Ziele sein mögen (267) — ganz ähnlich wie in jedem einzelnen Wert-Konflikte die möglichste Wahrung jedes Werts, die möglichste Verminderung jedes Unwerts, also die höchste erreichbare Wert-Synthese gefordert ist.

Die ethische Wert-Tafel ist auf die personalen Werte hin orientiert aber nicht auf sie beschränkt, da sich die personalen Werte auf elementareren aufbauen. Eine niederste, blasseste Wertschicht ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihr nicht nur Wert und Unwert, sondern zugleich Wert und Wert einander so gegenüberstehen, daß zwei Gegensätze hier werthaft sind. Diese Schicht ist durch Analyse des Wertes und Sollens zu erreichen und ordnet sich nach dem Kantischen Kategorienschema (271). So haftet in modaler Hinsicht ein Wert an der erhabenen Notwendigkeit wie an ihrem Gegenteil, der Freiheit, so ist die Realität der Werte wertvoll, aber ebenso ihre Nicht-Realität, weil diese allein ihre Realisierung fordert und daher die höheren Intentions-Werte fundiert. Relational steht z. B. der Wert der Aktivität dem der Beharrung, oder wie H. in physikalischer Analogie sagt, der Trägheit, gegenüber (»ontische Trägheit der ethischen Substanz« 280). Quantitativ-qualitativ haftet ein Wert an der Allgemeinheit wie an der Individualität, am Teil wie am Ganzen — beide Werte stehen teleologisch in Wechselbedingtheit und doch zugleich in realer Antinomie (299). Diese Wert-Antinomien durchziehen das ganze Wert-Reich, wiederholen sich auf jeder seiner Stufen. Die Aufgabe des sittlichen Lebens ist demgegenüber eine immer erneute Synthese (301). Die allgemeinen Wertgegensätze bilden (270) gleichsam einen intelligiblen Wertraum, in dem jedes Wertgebiet, also auch das sittliche sich in seiner Art entfaltet.

Außerdem gibt es zwei Reihen von Werten, die die personalen Werte inhaltlich bedingen, d. h. ohne deren Geltung und ohne deren Realisierung personale Werte nicht Realität gewinnen können. In diesen und ebenso in allen höheren Wertgruppen steht nicht mehr Wert gegen Wert, sondern nur noch Wert gegen Unwert (306). Die erste dieser Reihen bezieht sich auf die Fundamente, auf denen die Person sich aufbaut. H. unterscheidet hier Leben, Bewußtsein, Tätigkeit, Leiden, Kraft, Willensfreiheit, Vorsehung (gemeint ist: menschliche Voraussicht) und Zwecktätigkeit. An sich gehören diese Werte nicht der sittlichen Sphäre an; einige von ihnen

wie Leben, Bewußtsein, Kraft sind naturgegeben, alle, auch Tätigkeit, Willensfreiheit, Voraussicht lassen sich im Dienste des Bösen wie des Guten verwenden, aber alle sind für Sittlichkeit grundlegend, da ohne ihre Realisierung der Träger der Sittlichkeit fehlt.

Die zweite vorbereitende Reihe, die der Güterwerte, darf weder mit den eigentlich sittlichen, den Personwerten verwechselt noch, wie Kant wollte, aus der Ethik verdrängt werden. »Sie sind nicht sittliche, aber sittlich relevante Werte« (328). Sittliche Werte sind auf Güterwerte fundiert, da alles Streben sich auf Güter richtet. Daß aber die Güterwerte für sich nicht sittlich sind, beweist die Unabhängigkeit der sittlichen Höhe von der Werthöhe des intendierten Gutes. »Der sittliche Wert steigt eben nicht mit der Werthöhe des intendierten Sachverhalts, sondern mit der Größe des Einsatzes« (329). Daher ist die Ranghöhe der Güterwerte für die der sittlichen Werte »nahezu gleichgültig«. »Nur die Art der Fundierung überhaupt ist von Wichtigkeit« (335). Jeder Schritt einer Person im gemeinsamen Leben mit anderen ist »ein Schalten mit Güterwerten in bezug auf Personen«. »Dieses Schalten aber ist eben dasjenige, um dessen moralische Wertqualitäten es sich in der Handlung, im Wollen, ja schon in der Gesinnung handelt« (335).

Die eigentlich sittlichen Werte unterscheiden sich von den übrigen Werten allgemein nicht durch Ranghöhe, auch nicht durch Fundiertsein auf andere Werte, sondern dadurch, daß sie der Person zugerechnet werden. Die Person trägt für Wert und Unwert die Verantwortung — d. h. aber alle sittlichen Werte sind auf Freiheit bezogen (337). Innerhalb der ethischen Werte in diesem engeren Sinne des Wortes zeichnen sich zunächst einige Grundwerte aus, die die ganze Wertgruppe durchziehen. Von ihnen sind dann speziellere Werte zu unterscheiden, die in verschiedenen Perioden und für verschiedene Menschen sehr verschieden hervortreten, die Tugendwerte.

Der tragende sittliche Grundwert ist der des Guten, der entgegenstehende Unwert der des Bösen. Bei der Vieldeutigkeit des Wortes »gut« ist das Spezifische am Unwert leichter erkennbar. »Böse ist weder das ideale Sein der Unwerte, noch das reale Bestehen des Wertwidrigen, sondern einzig die Teleologie der Unwerte in der realen Welt« — entsprechend also ist gut einzig die Teleologie der Werte in der realen Welt (345). Das Gute ist aufgebaut auf den intendierten Sachverhaltswert und auf den Wert der intendierenden Akte (Freiheit, Zwecktätigkeit, Kraft, Vorsehung). Aber die intendierenden Akte sind nicht sittlich gut, ihre Kraft und ihre sonstigen Vorzüge können ja ebensowohl im Sinne des Bösen wie des Guten verwendet werden — vielmehr ist

entscheidend der auf beiden Wert-Arten aufgebaute »qualitative Intentionswert« (348). Diese Intention ist beim Guten, wie schon ausgeführt und mit den dargelegten Einschränkungen auf den höheren Wert gerichtet. Während das Gute allgemein gefordert ist, sind die übrigen Grundwerte speziellerer Natur. So das Edle, das H. mit dem »Ungemeinen« gleichsetzt (356). Schelers Beschränkung des Edlen auf die vitale Sphäre wird (357) bekämpft. Dann Fülle und Reinheit, die miteinander in Antinomie stehen.

Die speziellen sittlichen Werte, die Tugendwerte, sind Werte des menschlichen Verhaltens selbst. Eine vollständige Tafel der Tugendwerte ist eine unerfüllbare Aufgabe; vielmehr muß man sich begnügen, die durch die Geschichte sichtbar gemachten Tugenden ans Licht zu stellen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu erörtern. Demgemäß unterscheidet H. (da er sich auf die mediterran-europäische Kulturentwicklung beschränkt) drei Gruppen: eine antike, eine christliche, eine moderne. Die erste Gruppe wird im Anschluß an Platon und Aristoteles dargestellt; Grundtugend ist hier Gerechtigkeit. Besonders hervorzuheben ist die tiefe Deutung, die H. der aristotelischen Lehre von der Tugend als einer Mitte, von der *μεσότης* gibt. Es handelt sich nicht etwa um die »aurea mediocritas« als einen Wert, sondern darum, daß zwei ontologische Gegensätze, die beide für sich unwertig sind, in einer wertvollen Synthese vereinigt werden (401 f.). In der christlichen Gruppe führt die Tugend der Nächstenliebe. Daß Wahrhaftigkeit und Höflichkeit dieser Gruppe eingeordnet werden, leuchtet nicht recht ein. Die dritte Gruppe ist durch die von Nietzsche benannten Tugenden: »Fernstenliebe«, d. h. Liebe zu höher zu bildenden künftigen Generationen, und »schenkende Tugend«, d. h. das Leben der geistigen Fülle, das freie Ausströmen geistiger Güter gekennzeichnet. Angereiht werden die Werte der besonderen, individuellen Persönlichkeit und der persönlichen Liebe.

Der herrschenden Wertlehre widerstreitet Hartmann, wohl am entschiedensten durch seine Behauptung eines Gegensatzes von Wert und Wert, den er dem Gegensatze von Wert und Unwert zur Seite stellt. Dieser Wertgegensatz soll, wie gesagt, bei den elementaren »Werten« wie »Freiheit«, »Notwendigkeit« usw. hervortreten, während er auf höheren Wertstufen schwindet und nur in der Antinomie zwischen verschiedenen Tugenden z. B. Reinheit und Fülle wiederkehrt. Zweifellos hat H. hier ein wichtiges Verhältnis bemerkt; es fragt sich nur, ob er es richtig gedacht hat. Um Klarheit zu erlangen, ist eine terminologische Festsetzung und Einigung nötig. Hartmann braucht das Wort »Wert« sowohl für die

Eigenschaft der Wertigkeit wie für deren idealen Träger — beides sollte aber scharf geschieden werden. Der ideale Wertträger, z. B. die Personalität oder die Lebendigkeit oder der gute Wille sollte nicht Wert genannt werden; ich brauche dafür den Ausdruck »ideales Gut«. Dabei gebe ich dem Terminus »Gut« allerdings eine weitere Ausdehnung als Hartmann, der das Wort nur für Sachgüter anwendet, Personen als Wertträger und persönliche Eigenschaften nicht Güter nennt. Ein Vorteil meiner Ausdrucksweise ist, daß das Wort »Wertträger« frei wird. Man braucht nämlich einen Ausdruck für die Exemplare der Klasse, die allein sinnvoll nach einem bestimmten Wert beurteilt werden kann (z. B.: Willensentschlüsse relativ zum sittlichen Zentralwert). Sie nenne ich Wertträger, so daß dieser Ausdruck gegen Wert und Unwert sich indifferent verhält. Abgesehen davon ist es unwesentlich, ob man von objektiven und aktualen (personalen) Gütern redet, oder ob man die positiven Wertträger in Güter, wertvolle Akte und Personen einteilt — mir scheint die erste Terminologie bequemer. Dagegen halte ich die Trennung von Wert und idealem Wertträger für sachlich bedeutsam. Jene »kategorialen« Bestimmungen, bei denen nach Hartmann Wert dem Wert gegenübersteht, sind vielmehr ideale Wertträger, die unter der Herrschaft verschiedener Werte bald Wert, bald Unwert tragen. So haften an der Aktivität zunächst Lebenswerte, dann sittlich fundierende Werte, sofern alle Sittlichkeit Handlungen voraussetzt, endlich ein sittlicher Gefolgewert, das was Kerschensteiner als »Aufwühlbarkeit« durch eine sittliche Erkenntnis bezeichnet hat. An der »Trägheit« dagegen oder besser an der »Beharrlichkeit« haften Eigenwerte des Verläßlichen, Treuen, Sicheren, Nutzwerte der Berechenbarkeit, dagegen Unwerte der Lebensschwäche, der sittlichen Unempfänglichkeit, Schlaffheit usf. Dieses Verhältnis findet sich auch bei Gegensätzen, die Hartmann nicht erwähnt und die selbst bei seiner Ausdehnung des Begriffes »Kategorie« kaum als kategorial angesprochen werden dürften: z. B. bei »alt« und »neu«. Es führt zu Werttäuschungen, die auch real bedenkliche Folgen haben, wenn man die Wertträger als Werte ansieht, z. B. das Neue oder das Alte als solches für einen Wert hält. Wenn nun entgegengesetzte Bestimmungen verschiedene Werte tragen (z. B. Allgemeinheit den Wert der Gesetzlichkeit, Individualität den der Fülle), so kann das bei realer Konkurrenz zu Wert-Konflikten führen. Solche Konflikte treten gesteigert bei den »Tugendwerten« hervor: es ist oft unmöglich, sich zugleich ganz wahr und ganz rücksichtsvoll, oder ganz liebend und ganz gerecht zu verhalten. Der Gegensatz besteht aber eigentlich nicht zwischen den Werten, sondern zwischen den Realisationsbedingungen der idealen Wertträger.

Auch in anderen Punkten ist die Darstellung, die Hartmann von den Gegensätzlichkeiten im Wertgebiet gibt, anfechtbar. Es ist nicht genau Wert und Wert-Indifferenz als kontradiktorisch zu bezeichnen. Kontradiktorisch steht ein Wert allem dem gegenüber, was innerhalb seiner Sphäre — denn auf das Zusammengehörige sollte man allerdings den Gegensatz immer beschränken — nicht dieser Wert ist, also dem Unwert so gut wie der Indifferenz. Beides zusammen bildet die Kontradiktion zu Wert. Ferner liegt nicht zwischen jedem Wert und seinem Unwert eine Zone der Indifferenz; es gibt alternative Werte, die ihr ganzes Gebiet zwischen sich und dem Unwert aufteilen. Das scheint mir bei strenger Fassung für den sittlichen Zentralwert (nicht etwa: für alle sittlichen Werte!) zuzutreffen.

Der Hauptfehler der Werttafel dürfte darin liegen, daß der Zentralwert nicht in die Mitte gestellt ist, wie ihm gebührt. Er haftet an der einzelnen Entscheidung, an ihrer Intention. Diese Entscheidung soll der sittlichen Einsicht gemäß sein. Sittliche Einsicht umfaßt aber mehr als den Wert, die Werthöhe und die Wertstärke des Ziels. Es ist gewiß ein bedeutender Fortschritt über S c h e l e r hinaus, wenn H a r t m a n n die größere »Stärke« der »niederen« Werte hervorhebt und wenn er die Eindimensionalität der Werthöhenordnung ablehnt. Aber die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was in die sittliche Einsicht eingeht, ist damit nicht entfernt erschöpft. Zunächst handelt es sich keineswegs ausschließlich um die Werthaltigkeit des Ziels, sondern auch um die der Mittel und der ungewollten, aber voraussehbaren Folgen. Es ist öfter ausgeführt worden, daß die vollständige Berücksichtigung aller dieser Momente, wenn sie in explizitem Denken vorbereitet werden müßte, den Menschen überhaupt nicht zum Handeln kommen lassen würde. Das ist kein Gegenargument gegen Gewissenhaftigkeit, sondern nur ein Beispiel mehr für das, was H. den »Widerhaken« in Werten und Tugenden nennt — das Haften von Unwerten an der Realisierung bestimmter Werte. Aber — die Anschauung des wirklichen Verhaltens zeigt, daß ein neues, scheinbar komplizierendes Motiv die Sachlage in vielen Fällen vereinfacht und die Entscheidung herbeiführt. Allgemein läßt sich das durch den Satz ausdrücken: »Dies liegt mir jetzt ob.« Näher lassen sich zwei Momente unterscheiden, die aber eng miteinander zusammenhängen — das eine ist vielleicht am schärfsten durch G o e t h e s Ausdruck »die Forderung des Tages« bezeichnet — das andere durch das Wort »Beruf«, wenn man darunter ganz allgemein das persönliche »Berufensein« meint, das durch persönliche Stellung zu andern (z. B. Elternschaft, Nachbarschaft) ebensogut wie durch Anlage oder durch das, was wir im engeren Sinne »Beruf« nennen,

gegeben sein kann. Aus der Situation, der Forderung des Tages, und aus dem Beruf heraus offenbart sich, was jetzt zu tun ist (Tolstoi hat das am Schluß der Anna Karenina an Ljewin gezeigt). Allerdings hängt von dem vorangehenden Durchdenken der Lage und des Berufs, von der Höhe und dem Umfang der Werteinsicht, der expliziten wie der implizit-gefühlsmäßigen ab, wie viel sich dem einzelnen offenbart.

Reduziert man die Ethik auf den Satz, daß der zentrale sittliche Wert an der Uebereinstimmung von sittlicher Einsicht und Entscheidung haftet, so widerstreitet das allerdings der Mannigfaltigkeit und Fülle sittlichen Lebens. Aber daraus folgt nicht, daß die zentrale Stellung jenes Satzes falsch, nur daß das Zentrum nicht dem ganzen Umfang gleichzusetzen ist. Die Notwendigkeit, jenen Satz zu überschreiten, ergibt sich aus ihm selbst. Höhe und Umfang der Einsicht können gar nicht sittlich wertgleichgültig sein — wie wäre sonst von sittlicher Einsicht zu reden? Nur bedingt die Höhe der Einsicht nicht den spezifischen, sittlich zentralen Entscheidungswert. Aber sich um sittliche Einsicht zu mühen, ist sittlich gefordert.

Die Entscheidung, der Entschluß ferner ist als »echter« Entschluß gemeint, der sofort zur Ausführung drängt, dem daher auch der Drang des Gelingens beiwohnt. Damit bereits sind »Gefolgewerte« bezeichnet, die durch den Zentralwert selbst und durch die Struktur der zentralen Wertträger sich ergeben: die Höhe der sittlichen Einsicht, die Festigkeit des Entschlusses. Es ist deutlich, daß diese Werte abstufbar sind, während der Zentralwert alternativ ist, so daß bei ihm zwischen Wert und Unwert weder eine Indifferenzzone liegt noch auch ein Grad des Werts möglich ist. Es ist hinzuzufügen, daß Gefolgewerte nicht etwa zu verwechseln sind mit konsekutiven oder Nutzwerten. Der Ausdruck »Gefolgewert« soll nicht sagen, daß der Wert an den Folgen hängt, sondern daß er im Gefolge eines Zentralwerts auftritt. Ueber die Höhenordnung zwischen Zentralwert und Gefolgewerten läßt sich nichts allgemein aussagen — ja es ist mir fraglich, ob es überhaupt eine allgemeine Höhenbeziehung, eine Rangfolge zwischen ihnen gibt. Die Gefolgewerte gehen in die Wertgesamtheit der Tat ein — es handelt sich ja nicht um die latente Einsicht der Person, sondern um die jetzt in dieser Tat aktual werdende, nicht um die der Person mögliche Energiehöhe überhaupt, sondern um die Nachdrücklichkeit dieses jetzigen Entschlusses. Fügt man hinzu, daß die Einsicht sich in Werteinsicht, Berufseinsicht, Situationseinsicht spaltet, daß die Entschußkraft ebenfalls verschiedene Seiten aufweist (Raschheit, Unbedingtheit, Nachhaltigkeit), so erkennt man, wie in der Wertsphäre der Tat sich um den sittlichen Zentralwert herum ein ganzes Reich von Gefolgewerten aufbaut.

Die Mannigfaltigkeit der inneren und äußeren Berufe zeigt ferner, daß auch jedes nicht-ethische Wertgebiet für den zu seiner Realisierung Berufenen ethische Bedeutung gewinnt. Das Ethos des Künstlers oder des Forschers fordert, daß er bei jedem seiner Schritte sich von der höchsten ihm erreichbaren künstlerischen oder wissenschaftlichen Einsicht leiten läßt. So projizieren sich alle Wertgebiete in das ethische hinein — ein Verhältnis, das auch für andere Wertgebiete analog besteht.

Von dem Zentralwert her und von der Tat, an der er haftet, erhalten auch die Personenwerte neues Licht. Jede Tat ist Tat einer Person, jede Person schon deshalb Wert-Träger (in meiner Terminologie: eigenwertiges Gut), weil sie sittlicher Handlungen fähig ist. Die Rücksicht auf die Person in ihrer Verschiedenheit von der Fürsorge für das Wohl des Menschen ist von hier aus ableitbar; an Kants Formel, die Menschheit in jedem Menschen immer auch als Zweck zu behandeln, sei nur erinnert. So wenig sie erlaubt, den ganzen Inhalt des Sittlichen abzuleiten, so sicher hat sie doch einen wesentlichen Teil dieses Inhalts getroffen.

Das Verhältnis von Person und Tat ist weiter Ursprung von Werten, deren Widerstreit untereinander z. B. in der Weiterbildung der Kantischen Ethik durch Schiller zutage tritt. Die sittliche Kraft, die eine Tat erfordert, gibt dieser Tat einen eigentümlichen, abstufbaren Wert, der mit dem zentralen Wert eng verbunden ist, aber nicht mit ihm verwechselt werden darf. Bei der Behandlung des Verhältnisses von »Pflicht« und »Neigung« ist das zu berücksichtigen: an sich ist Handeln aus »Pflicht« (aus sittlicher Einsicht) gut — ganz gleichviel, ob entgegenstehende Neigungen da sind oder nicht. Daß die Pflichtbestimmtheit bei entgegenstehender Neigung erkennbar wird, während sie sonst verborgen bleibt, hat nichts mit dem Wert der Handlung, nur mit der Methode der Sichtbarmachung dieses Wertes zu tun. Dagegen wird in der »Selbstüberwindung« ein Wert hinzugefügt. Dieser haftet also daran, daß in der Person ein Widerstand sich dem Geforderten entgegensetzt. Nun ist es zwar nicht richtig, daß dieser Widerstand mit der sittlichen Ausbildung und Höhe der Person einfach abnimmt; denn sittliche Höhe bedeutet keineswegs Schwäche der natürlichen Antriebe und Leidenschaften, sondern nur Fähigkeit, sie zu beherrschen. Aber allerdings wird durch sittliches Handeln und sittliche Bildung eine Einstellung der Person erzeugt, die wenigstens in vielen Fällen das sittlich Geforderte wie von selbst geschehen läßt, gleichsam aus der Notwendigkeit des persönlichen Wesens heraus. So kommt es, daß unser Urteil über Tat und Person oft eine entgegengesetzte Färbung gewinnt. Das ist nicht erklügelt, sondern drückt sich in der »Wertantwort« unmittelbar aus. Wir nehmen bei einem sittlich

Hochstehenden ein gerechtes Verhalten fast ohne besondere Auszeichnung als selbstverständlich hin, das wir bei einem sonst aus bloßem Egoismus heraus Handelnden als Beginn einer Selbstüberwindung loben und ehren. Umgekehrt ist unsere Mißbilligung etwa der gelegentlichen Lieblosigkeit eines warmen, liebevollen Menschen entschieden, während wir das gleiche Verhalten eines gefühlstumpfen kaum beachten. Wir beziehen also die Tat gleichsam auf ein persönliches Niveau und beurteilen sie im Verhältnis dazu. Da die Person keine Sammlung von Dauerqualitäten, sondern eine immer sich bildende und umbildende Einheit ist, so bedeutet eine Tat je nach der Art der Person Erhaltung, Erhöhung, Erniedrigung ihres Niveaus. Umgekehrt weist die Tat auch auf die Person zurück, sie bekundet sich in ihr, wie sie sich in ihren Entscheidungen aufbaut. Wenn man die »Tugenden« so aktual auffaßt, dann behält die Tugendlehre ihre große Bedeutung; Hartmanns Verdienst ist deren lebendige Darstellung. Dazu trägt seine Anknüpfung an die Geschichte, an die Entdeckung der »Tugendwerte« bei.

Hier fehlt indessen noch eine ganze ethisch höchst wichtige Wertschicht — die an den Gemeinschaften haftende. Gemeinschaft und Person gehören zusammen; jede Gemeinschaft gewinnt ihre Realität in Personen — aber umgekehrt erhält die Person ihren personalen Gehalt aus den Gemeinschaften. Die Idee der Gemeinschaft überdauert und bindet die beteiligten Personen selbst dann, wenn die Gemeinschaft an bestimmte Personen geknüpft ist, wie bei der Ehe. Aber solche Gemeinschaften sind nie selbständig; sie wurzeln in großen, die beteiligten Personen überlebenden Gemeinschaften (Staat, Volk, Kirche). Der einzelne Mensch handelt vielfach im Dienste der Gemeinschaften, geleitet durch die ihnen eigentümlichen Werte. Diese lassen sich wie die der früher betrachteten Gruppen in zwei Klassen teilen: solche, die mit der ethischen Haltung der personalen Gemeinschaftsglieder zusammenhängen, wie die Festigkeit, Lauterkeit, Einigkeit, Innerlichkeit der Gemeinschaft, und solcher, die mehr die Gesamthöhe oder die Kraft der Gemeinschaft ausdrücken, wie ihre Macht, ihre Inhaltsfülle, ihre Eigenartigkeit.

Diese Andeutungen — denn mehr hier zu geben ist unmöglich — sollen zugleich eine methodische Bemerkung rechtfertigen: auf ethischem, wie auf jedem anderen Gebiete hat die Aufweisung systematischer Zusammenhänge keineswegs nur jene abschließende Bedeutung, die auch Hartmann ihr zuerkennt, sondern zugleich entdeckende Kraft: sie zeigt, was noch gefordert ist, sie lenkt den Blick auf das Fehlende. Gewiß, es ist unmöglich, Werte oder gar Güter aus systematischen Orten, an denen

sie stehen sollten, abzuleiten — aber das ist auch nirgend sonst, z. B. auch in der Chemie nicht möglich. Das periodische System der Elemente kann ebenfalls das fehlende Element nicht herbeizaubern, es kann nur den Forscher darauf hinweisen, wo und was er suchen soll. Ganz ähnlich steht es mit dem System der Werte — auch dieses kann nur die Wertzusammenhänge als solche teleologischer Art, in denen jedes Glied aus der Idee des Ganzen von jedem andern her gefordert ist, zu entwerfen suchen. Jeder solche Systemversuch wird hinter dem wahren System das vermutlich sehr vieldimensional ist, weit zurückbleiben. Aber der einzige Weg, sich der Idee des wahren Systems zu nähern, führt über System-Entwürfe. Nur dürfen das keine äußerlichen Klassifikationen der Werte sein, sondern sie müssen deren innere Zusammenhänge aufdecken.

IV.

Die Freiheitslehre.

Der dritte Teil des Hartmannschen Werks, die Freiheitslehre, scheint mir der bedeutendste des Ganzen zu sein; ich kenne keine Untersuchung über Willensfreiheit, die sich an Präzision, Ausschaltung des Unwesentlichen, Problemeinsicht, kritischer Schärfe mit ihr messen könnte. Mit aller Entschiedenheit wird die Freiheit als Möglichkeit der Willensentscheidung, als Anfang einer Kausalreihe von jeder Verwechselung und Verwischung gereinigt, die durch Gleichsetzung mit nur innerer Bestimmtheit, mit Freiheit von äußerem Zwang oder mit Entscheidung zum Guten verursacht wird. Freiheit ist Grundbedingung aller sittlichen Phänomene. Zwar Wert und Wertunterschiede bleiben auch ohne Freiheit bestehen, aber sie können dann nicht mehr sinnvoll Anerkennung oder Verurteilung, Bewunderung oder Empörung gegen die Person hervorrufen. »Mit einem Wort, der ganze Sinn der Sittlichkeit wird zunichte, wenn die Freiheit sich als Illusion erweist« (568). Wohl gäbe es auch ohne Freiheit noch Gerechtigkeit und Nächstenliebe, aber das wären dann nur wertvolle Naturerscheinungen, keine sittlichen Phänomene. Gegen alle Abschwächungen im Sinne etwa der Leibnizischen Gedanken, die Kant mit Recht als »Freiheit des Bratenwenders« parodiert hat und die trotzdem z. B. von Paulsen und Stumpf als der Weisheit letzter Schluß angepriesen werden, wird so die Dringlichkeit der Frage hervorgehoben. In der Behandlung des Problems bedeutet Kants dritte Antinomie den Wendepunkt. Hartmann bemüht sich, den Kern der Kantischen Lehre von allem »Standpunktlichem«, von allen Zutaten des »trans-

zendentalen Idealismus« zu befreien. Dann behält er zweierlei übrig: »1. den Nachweis der Tatsache, daß es im sittlichen Sollen eine Macht gibt, die als heterogenes (unkausales) Bestimmungsstück in den Nexus der Kausalfäden eingreift, und 2. den Nachweis, daß die Struktur des Kausalnexus ein solches Eingreifen möglich macht, ohne daß er selbst zerrissen wird« (595). Von anderer Seite gesehen besteht Kants Verdienst darin, »gezeigt zu haben, daß der wahre Sinn der ethischen Freiheit nicht der einer negativen Wahlfreiheit ist, sondern positive Freiheit unter einer Gesetzlichkeit sui generis, die der Kausalität autonom gegenübertritt und sich dennoch ihrem die reale Welt beherrschenden Gefüge eineinfügt, ohne es dabei zu zerreißen« (596). Freiheit ist unmöglich, »wo ein einziger Typus der Determination die ganze Welt in allen ihren Schichten beherrscht« (597). Der Kausalnexus ist (601) keine geschlossene Totalität; denn jede Kausalreihe ist durch eine eingreifende höhere Instanz ablenkbar — so schon die physikalisch-chemische durch die vitale, so weiter die natürliche durch »Kausalität der Freiheit«. Vollständig ist die kausale Determination eben nur, wo eine solche höhere Instanz fehlt (vgl. 617 f.). Unverträglich mit Freiheit wäre jede durchgehende teleologische Bestimmtheit der Natur, und zwar deshalb, weil hier die Mittel aus dem Zweck rückläufig determiniert sind. Jede in diese gerichtete Ordnung eingreifende Freiheit müßte den teleologischen Zusammenhang zerstören, während sie dem kausalen nur ein neues, mit ihm verträgliches Moment hinzufügt. Daher ist in einer durchgehend final determinierten Welt, wie sie die ältere Metaphysik meist annahm, sittliche Freiheit unmöglich (603) [1]). Von dem Drucke dieser finalen Determination hat Kant die Ethik befreit (604). Die Freiheit einer höheren Determination ist nie Freiheit »von der niederen« — das zeigt sich bei der Willensfreiheit schon darin, daß jeder sich Entschließende mit den notwendigen kausalen Folgen seines Eingreifens und mit der selbständigen Kausalität der Bedingungen und Mittel seines Handelns rechnet — ohne kausale Determination wäre gar kein Handeln, also auch kein freies Handeln möglich. Daher kann der Spielraum der höheren Determination nur »über« der niederen, nicht in ihr liegen (622).

---

1) Es ist bemerkenswert, daß H. hier — ohne daran zu denken — einen Gedanken Schillers aufnimmt. »Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffenderen Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigene Ungebundenheit von Naturbedingungen dargestellt findet« (»Über das Erhabene«).

Kants Fehler liegt darin, daß er die Freiheit als Autonomie der Vernunft oder des Gesetzes versteht. Aber nicht die »Vernunft« entscheidet sich im sittlichen Entschluß, sondern die Person. Die Person muß auch gegenüber dem Sollen, gegenüber dem Wert als frei gedacht werden — sie kann sich für oder wider das Gesollte entscheiden. Damit aber tritt die »negative Freiheit«, die von Kant der Kausalität gegenüber ausgeschaltet ist, von neuem gegenüber dem Sollen auf. Hier setzen die augustinischen und die ihnen verwandten Lösungen ein. Es entsteht der Anschein, als sei die Freiheit eine Unvollkommenheit, eine Möglichkeit des Unsittlichen, der Sünde — das Individuum erscheint als nicht-sein-sollend. Daß diese Auffassung falsch ist, beweist der echte Wert-Konflikt. »Nur wo Wert gegen Wert steht — und zwar Werte vergleichbarer Höhenlage —, kommt die Aktualität eigentlicher Entscheidung in Frage. Jede Verkennung dieses Sachverhalts veräußerlicht das Gut der ethischen Probleme, wie sie in den realen Situationskonflikten schlechterdings vorliegen und muß hinterher zu willkürlichen metaphysischen Konstruktionen greifen« (687). Die Autonomie der Person steht so der Autonomie der Werte gegenüber. Autonomie des sittlichen Prinzips ist der Person gegenüber Heteronomie; Autonomie der Person hat ihr Wesen darin, Autonomie gegenüber dem Prinzip zu sein (692). Die wahre Antinomie der Freiheit erhebt sich erst hinter der von Kant gelösten Antinomie zwischen Freiheit und Kausalität, es ist die Antinomie zwischen zwei Autonomien: zwischen der Autonomie des Sollens und der Autonomie der Person (693 f.); dabei tritt dann die Autonomie der Person in ihrer Notwendigkeit besonders da zutage, wo eine Antinomie zwischen Sollen und Sollen, d. h. ein Konflikt zwischen gleichberechtigten Werten sich zeigt.

Mit alledem ist nun die Freiheit nur als in den Phänomenen des sittlichen Lebens mitgesetzt erwiesen. Aber »Phänomene als solche beweisen noch nichts; Erscheinung (auch im objektivsten Sinne) ist nicht Sein, Bewußtsein der Freiheit ist noch keine seiende Freiheit« .. »Phänomene können auch — ontologisch betrachtet — Täuschungen sein.« Damit erst ist die metaphysische Frage gestellt. Hier ist keine unbedingt bindende Entscheidung mehr möglich; es muß vielmehr diskutiert werden, welche Beweiskraft in jedem Phänomen liegt, wieweit es denkbar ist, die einzelnen Phänomene auf Täuschung zurückzuführen. Damit verbindet sich eine kritische Sichtung der Phänomene in bezug auf ihre Beweiskraft. Ungeeignet zum Ausgangspunkt ist das sittliche Urteil über andere Personen; denn die ihnen aufgebürdete Verantwortung für ihre Taten könnte sehr wohl dem Willen entspringen, sich ihnen über-

legen zu fühlen, sich als Richter aufzuspielen (652). Dieser Einwand besteht gegenüber dem Phänomen des Bewußtseins der eigenen Selbstbestimmung nicht. Allerdings ist aus diesem Bewußtsein nicht auf das Sein der Selbstbestimmung zu schließen. Aber wer dieses Sein leugnet, muß das Bewußtsein als Schein erklären; er wird so zu metaphysischen Hypothesen gedrängt, für die ihm die Beweislast obliegt. Diese Last kann er nicht tragen. Damit ist die Skepsis gegen die Existenz der Selbstbestimmung nicht widerlegt — aber ihr theoretischer Vorzug erweist sich als angemaßt (658). Verantwortung und Zurechnung vor sich selbst führen weiter; denn es gibt nur ein Phänomen der Ueberzeugtheit von der Selbstbestimmung, kein Phänomen der Selbstbestimmung als solcher, wohl aber gibt es ein unmittelbares Phänomen der Verantwortung und Zurechnung (660). Am stärksten ist die Beweiskraft beim Phänomen des Schuldbewußtseins; denn dieses widerspricht jeder natürlichen Neigung des Menschen. Die Möglichkeit, es auf eine Täuschung der Eitelkeit zurückzuführen, ist also hier ganz ausgeschlossen (674). Absolute Gewißheit gibt allerdings auch dies Argument nicht, wohl aber den höchsten Grad hypothetischer Gewißheit, der gegenüber metaphysischen Problemen überhaupt möglich ist (676). Die von allen diesen Argumenten her geforderte Freiheit ist nicht die des Sollens, des Wertes, sondern die der Person. Von ihr läßt sich erweisen, daß sie ethisch notwendig und daß sie kategorial-ontologisch möglich ist. Das erste hat Hartmann durch Zurückweisung der Einwände, das zweite wesentlich schon Kant geleistet, obwohl er seinen Beweis auf die Vernunft, nicht auf die Person anwendet. Für den Beweis der ontologischen Notwendigkeit der Freiheit aber reichen die Gegebenheiten nicht aus (727). So bleibt die Skepsis »auf der Schwelle«, kann die Schwelle aber nicht überschreiten, da sie dazu die Phänomene als Schein erklären, d. h. aus Gründen des Scheines ableiten müßte, was nicht gelingt (728). Die in diesen Grenzen erwiesene Freiheit des Willens ist nicht absolut. Aber das ist keine Schwäche der Theorie, sondern entspricht dem Phänomen: »Inmitten der vielen heteronomen Determinanten des Willens ist eine autonome, und die genügt als Grundlage der Selbstbestimmung, der Zurechnung, Verantwortung und Schuld, genügt auch für die Trägerschaft sittlicher Werte und Unwerte« (729/30).

Ich habe in diesem Referat absichtlich zweierlei fortgelassen, erstlich die Ausblicke auf die religiös-ethischen Restprobleme, zweitens die Verbindung, in die Hartmann die Freiheitslehre mit kategorialen Gesetzen bringt. Er wendet diese Gesetze auch in anderen Teilen seines Werkes an, und man gewinnt den Eindruck, daß in ihnen Wesentliches erkannt

ist. Aber als bloße Fragmente einer vom Verfasser augenscheinlich schon vollständiger ausgebildeten Lehre entziehen sie sich dem nachprüfenden Urteil, wenn man nicht eigenmächtig weiter denkt. Tut man dies jedoch, so gerät man in Gefahr, die Meinung des Autors mißzuverstehen. Ich muß bekennen, daß ich nicht einmal klar durchschaue, was H. mit »Kategorie« meint.

So bedeutend und aufschlußreich diese Theorie ist, scheint sie mir doch einiger Ergänzungen zu bedürfen. Das wird Hartmann selbst am wenigsten überraschen; denn er betont wiederholt, daß bei der jetzigen Lage der Wissenschaft keine abschließende Behandlung möglich ist. Zunächst dürfte die Herausarbeitung des wesentlichen, von jedem »Standpunkt« unabhängigen Kerns der Kantischen Freiheitslehre nicht vollständig sein. Die dritte Antinomie steht nicht zufällig an ihrer systematischen Stelle — sie gehört in den Bereich der Antinomien deshalb hinein, weil Freiheit mit einer als Ganzes gegebenen oder vorausgesetzten Welt nicht verträglich ist. Hartmann erkennt, daß eine einheitliche Determination der Welt mit der Freiheit unvereinbar wäre. »Der universale Kausaldeterminismus macht den Menschen zum bloßen Naturwesen, setzt ihn herab; der universale Finaldeterminismus macht die Natur zweckgerichtet gleich dem Menschen, hebt sie zu ihm empor. Beide Theorien bringen alles auf einen Nenner. Sie vernichten damit die Sonderstellung des sittlichen Wesens in der Welt« (606). Das ist richtig, aber nicht erschöpfend. Vielmehr gilt genau das gleiche von jeder denkbaren Theorie, die eine in sich geschlossene Welt voraussetzt, auch wenn diese Welt etwa mehrere Arten der Determination verbindet. Auch dann nämlich widerstreitet die Geschlossenheit dem Auftreten eines Neuen; Freiheit aber schließt in sich, daß der Entschluß etwas in der Welt bestimmt, daß etwas durch ihn anders wird, kurz daß er einen Neues setzenden Faktor darstellt. Auch wenn eine geschlossene, d. h. von einem idealen Verstande vollständig übersehbare Welt mehrere verschiedene Arten der Determination enthalten sollte, müßte doch von vornherein bestimmt sein, welche Art der Determination in jedem Falle die Oberhand behielte und wie sie wirkte. Man sieht: der systematische Zusammenhang des Freiheitsproblems mit der kosmologischen Antinomik gehört zur Sache. Uebrigens entspricht auch dieser Zusammenhang der Forderung Hartmanns, unabhängig von Idealismus und Realismus zu sein. Neben Kants idealistischer Deutung, daß die Welt-Einheit nur Idee sei, ist mit ihm auch eine realistische verträglich, daß die Welt ein echtes Werden einschließt, daß sie »évolution créatrice« im Sinne Bergsons sei. Im einen Falle ist Geschlossenheit der Welt für das Erkennen nicht

gebbar (über ihre Existenz läßt sich keine Aussage machen), im andern Fall ist die Welt nicht geschlossen.

Unter den Argumenten für die Freiheit vermisse ich eines, und zwar das beweiskräftigste, nämlich das vom Erkennen her zu gewinnende. Jede Erkenntnis entscheidet eine Frage im Sinne der Wahrheit. Wer sich Erkenntnis zum Ziel setzt, will Wahrheit finden, er will damit seine Gedanken der Wahrheit gemäß gestalten, er will sie (mindestens sie), d. h. ein Stück seelischer Wirklichkeit anders richten, als es ohne sein Denken wäre. Bei jedem gemeinsamen Denken, bei jeder theoretischen Unterredung, Mitteilung, Diskussion greift er über dieses Bereich hinaus. Aber das ist nicht einmal wesentlich. Es genügt, daß der veränderte eigene Gedanke kausal notwendig das eigene Seelenleben und infolge der Verbundenheit dieses Seelenlebens mit der Umwelt mittelbar auch diese in irgendeinem Punkte neu gestaltet. Die Wahrheit steht hier nicht anders als jeder Wert — sie gestaltet ein Stück Realität durch eine sie sich zum Ziel setzende Person. Wer Wahrheit nicht als Wert anerkennt, sondern als »sui generis« auffaßt, der muß mindestens eine Analogie zu Werten und in der Uebereinstimmung des realen Gedankens mit der Wahrheit einen Wert anerkennen. Die Person ist hier, wie bei jeder Entscheidung, die zwischen Wert und Unwert gefällt wird, nicht richtende Instanz, sondern nur vor die Wahl zwischen Gefordertem und Verwerflichem gestellt. Aber sowie man die Frage konkreter stellt, d. h. in das Forschen, in das Tun der Wissenschaften eingeht, wird das anders. Dann treten Entscheidungen auf wie die, ob bei gegenwärtiger Lage der Wissenschaft dieses oder jenes Problem, ob der Gegenstand nach dieser oder jener Methode erforscht werden soll — und hier gibt es Wertkonflikte genau wie im Praktischen. So mag für die Sicherheit des Erkennens der eine, für seine Weite, seinen raschen Fortschritt der andere Weg der gegebene sein — der Forscher hat zu entscheiden, welchem er Folge leisten soll; er wird dadurch mindestens die eigene Ausbildung, vielleicht eine ganze Periode der Wissenschaft bestimmen.

Diese Ausführungen zeigen, daß beide Arten der Freiheit der Person auch hier auftreten: die Freiheit der Entscheidung für oder wider den Wert und die Freiheit der Entscheidung zwischen Wert und Wert. Daß, wenn einmal für Wahrheit entschieden ist, die Richtung, in der die Wahrheit liegt, dem Willen der Person entzogen ist, daß dann die Bejahung des Wahren gegeben ist, daß ähnlich auch mit der Wahl der Forschungsrichtung bestimmt ist, was in ihr an Wahrheit gefunden werden kann, unterscheidet den Fall nicht von dem der praktischen Entscheidung — auch dort liegt es nie in der Willkür des Entscheidenden, zu bestim-

men woran ein Wert haftet — sondern nur ob er diesen Wert realisieren will.

Diese phänomenale Grundlage des gnoseologischen Arguments mußte aufgezeigt werden, damit es nicht als leere Konstruktion beargwöhnt werde. Aber seine besondere Stärke liegt nicht in der Eindringlichkeit des Phänomens, die beim Schuldbewußtsein größer sein mag, sondern darin, daß der Denkende diesem Phänomen gar nicht ausweichen kann, daß er, wenn er die Erscheinung als Schein wegerklären will, damit den Sinn jeder eigenen Tätigkeit, auch des Erklärens oder Wegerklärens auslöscht. Ohne Freiheit kann es Wahrheit geben — sie ist ganz unabhängig von jeder Person denkbar — aber es gibt ohne Freiheit keine Möglichkeit, seine Gedanken der Wahrheit gemäß zu bestimmen, sondern nur psychologische Notwendigkeit des Vorstellungslebens.

Von der Entscheidung der Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der Wahrheit ist dieses Argument gänzlich unabhängig, es ist also auch gegen jeden »Standpunkt« der Erkenntnistheorie indifferent. Die Skepsis kann ihm gegenüber die Schwelle nicht nur nicht überschreiten, sondern nicht einmal betreten; denn sie will doch auch Erkenntnis sein, kann also das mit der Erkenntnis Gesetzte nicht aufheben. Dieser Vorzug beruht auf der systematischen Stellung des Arguments, darauf, daß es vom eigenen Gebiete des Erkennens her gewonnen ist. Aufhebung des Erkennens ist für das Erkennen widersinnig, Aufhebung jeder andern Art der Sittlichkeit dagegen ist erkenntnismäßig denkbar, ist widersinnig nur für das sittliche Bewußtsein. Wiederum erkennt man die Bedeutung des systematischen Zusammenhangs. Ich glaube, daß überall erst dieser Zusammenhang den Argumenten ihre Stärke gibt, nicht der Eigengehalt des isolierten Phänomens. So leuchtet mir nicht ein, daß das Schuldbewußtsein deshalb eine so besondere Kraft als Argument der Freiheit haben soll, weil es der Eitelkeit und Lustgier des Menschen widerspricht, aus ihnen also nicht erklärt werden kann. Es ist doch möglich und liegt z. B. Nietzsche nahe, das Schuldgefühl als Zeichen der Dekadenz abzutun: der gesunde starke Mensch bejaht herzhaft alles, was er tut, weil er es tut; Schuldgefühl und Reue sind Zeichen sinkender Lebenskraft. Es handelt sich hier nicht um die Beweisbarkeit solcher Erklärungen, mit der es sehr schwach steht, sondern nur um ihre Denkbarkeit; denn wenn diese anerkannt ist, so rückt das Schuldgefühl mit den andern Phänomenen, die zu der Selbstbeurteilung gehören, auf eine Linie. Dagegen besteht der Vorzug der Selbstbeurteilung vor der Fremdbeurteilung zu Recht, weil nur in der Selbstbeurteilung die eigene Person direkt gegeben ist, weil nur da der Urteilende im Zentrum des Beurteilten steht.

Der ganze Umkreis der Phänomene, der für die Freiheit zeugt, läßt sich unter dem Sammelnamen der Selbstbestimmung und Selbstbeurteilung zusammenfassen. Man könnte gegen diese Unterordnung anführen, daß unter diesen Phänomenen sich doch dumpfe, zuständliche Gefühle befinden, wie Scham, innere Unrast, Bangen. Aber diese Gefühle werden zu Fundamenten der Freiheit doch nur dadurch, daß sie sich in die Helle des Urteils oder in die Schärfe der Selbstbesinnung erheben lassen. Was mich unbestimmt warnt, abhält, drängt, das Daimonion des Sokrates und alles, was von dessen Art ist, ebenso das unbestimmte Schuldgefühl, der quälende Kummer über ungekannte eigene Taten und Unterlassungen, das Brennen einer namenlosen Sünde, kann sehr wohl als Fremdbestimmung gedeutet werden, wie man denn alle Stimmen der Art bald aus Zuständen des Leibes, bald aus Eingebungen fremder Geister abzuleiten suchte. Erst wenn ich frage, was denn in mir mich anklagt oder warnt, was hier mir gegenübertritt, ob ich der Stimme folgen oder widerstehen soll, ob sie mir einen Weg oder einen Irrweg weist, erst wenn ich der Stimme, die doch aus mir tönt, lausche und sie deute, wenn ich meine Entzweiung und Einheit weiß, dann fasse ich in diesen Erscheinungen den Grund der Freiheit. Freiheit also folgt nur aus »Phänomenen« (ich spreche absichtlich in dieser der Sache nicht angemessenen Sprache), in denen das Ich sich sich selbst gegenüberstellt. Freiheit »folgt« aus solchen »Phänomenen«? Aber ist das noch ein »Folgen«? Sie liegt vielmehr in ihnen. Und sind das »Phänomene«? Vielleicht — aber als Erscheinungen des Ich für sich selbst dann doch nicht in der Passivität des Erscheinens richtig erfaßbar. Wieder wird in der Reflexion auf das Erkennen der Sachverhalt deutlicher. Ich will in irgendeiner Sache ein wahres Urteil fällen, will entscheiden, ob diese Materie zu bejahen oder zu verneinen ist. Diese Materie ist im Zusammenhang meines Seelenlebens mir wichtig geworden, es liegen in ihr Anregungen zur Verbindung ihrer Teile — sonst wäre sie gar nicht aufgetreten. Irgend etwas anderes, sei es die allgemeine Gewohnheit der Zurückhaltung des Urteils, sei es ein bestimmter Grund, der der Verbindung der Teile jener Materie widerstreitet, macht mich an dem Bestehen der Verbindung zweifeln. Dies alles sind Bewegungen meines Seelenlebens, sie gehören zu mir — aber ich bin ein Erkennender nur, wenn ich sie von mir trenne, nicht mehr ihre Motivationskraft auf mich, den Menschen dieser Neigungen und dieser Vergangenheit, berücksichtige, wenn ich Neigungen, Vergangenheit und alles, was dazu gehört, ins Objekt werfe — obgleich es mich angeht — wenn ich mich mit dem »reinen Erkennen« oder besser — das von Hartmann in Bann getane Wort muß endlich ausgesprochen werden —, wenn ich mich mit dem

reinen Subjekte des Erkennens ineinssetze. Dieses reine Subjekt ist keine Chimäre, auch nicht nur eine Hilfskonstruktion der Erkenntnistheorie, es wird in jedem Erkennen als Ziel und Grenze mitgesetzt, in jedem seiner selbst sich bewußten Erkennen auch miterlebt. An der Verkennung, die dieser tiefe Gedanke jetzt erfährt, sind seine Verfechter, die Neukantianer, nicht ohne Schuld. Sie haben das reine Ich vom empirischen nur getrennt, sahen ihre Verbundenheit nicht und wagten noch weniger, die Denkbewegung vom einen zum andern zum Mittel des Erkennens zu machen. Einzig Natorp hatte in seinen letzten Jahren den Uebergang dazu gemacht; aber ihm versagte die Kraft, die Ahnungen seines Alters zur Theorie auszubilden. Hartmann, dem an vielen Stellen das erlösende Wort fast auf den Lippen liegt, verbietet sich, es zu sprechen. Der Objektivismus der Neuscholastiker, die sich nicht ganz mit Recht auf Aristoteles berufen, hat ihn befangen gemacht — und doch weiß er aus der *μεσότης* des Aristoteles die Synthese herauszulesen. Die Verdienste seines Werks mindert das nicht, da echte Synthese die schärfste Analyse, da wissenschaftliche Dialektik die strengste schlichtlogische Problembehandlung voraussetzt. Aber er verhindert sich selbst, seine Ansätze zu entwickeln. Die Dialektik des Ich ist das einzige Mittel, die Freiheit zu denken.

Notizen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Auf Grund des Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von Hermann Glockner. Erster Band: Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit. Mit einem Vorwort zur Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927. Fr. Fromanns Verlag (H. Kurtz).

Das Erscheinen dieser Hegelausgabe, deren erster Band jetzt vorliegt, ist mit lebhafter Freude zu begrüßen. Seit längerer Zeit wächst das Interesse für Hegels Philosophie, ja man kann von einer Bewegung des Neuhegelianismus reden. Hegels Werke dagegen sind in ihrer Gesamtheit sehr schwer zugänglich, und das bedeutet einen höchst unerfreulichen Zustand. Die alte Ausgabe ist längst vergriffen; nur zufällig und dann zu einem abnorm hohen Preise kann man sie antiquarisch kaufen. Neudrucke haben wir nur von einem Teil der Werke, und die Fertigstellung einer vollständigen kritischen Ausgabe ist noch nicht abzusehen. Unter diesen Umständen war es ein glücklicher Gedanke, zunächst einmal die alte Gesamtausgabe die bald nach Hegels Tode herauskam und sich damals mit Recht als »vollständig« bezeichnen durfte, im Faksimileverfahren neu erscheinen zu lassen.

Hermann Glockner, Privatdozent an der Universität Heidelberg, der den Lesern des »Logos« kein Fremder ist, hat sich dieser Aufgabe unterzogen und sie, wie man aus dem Prospekt und dem ersten Bande schon jetzt sehen kann, aufs glücklichste gelöst. Sein Vorwort gibt Rechenschaft über die Grundsätze, die ihn bei seinem Unternehmen leiteten. An den Texten selbst ließ sich nichts ändern, aber sie konnten neu geordnet werden, und die chronologische Reihenfolge, für die Glockner sich entschieden hat, bedeutet ebenso wie die Verteilung auf 20 Bände und die Hinzufügung der Erstausgabe der Enzyklopädie von 1817, gegenüber der alten Ausgabe zweifellos einen wesentlichen Fortschritt. Ja, es ist nicht einzusehen, wie innerhalb des gegebenen Rahmens etwas besseres hätte geleistet werden können. Der weit verbreitete Prospekt gibt über das ganze Unternehmen genaue Auskunft. Einzelheiten daraus brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

Der erste vorliegende Band enthält

die frühesten Schriften aus der Jenenser Zeit, die bisher teils im ersten, teils im sechzehnten, zum kleinen Teil auch im siebzehnten Bande der alten Ausgabe gedruckt waren. Sie bilden, wie der Herausgeber mit Recht sagt, die umfassende Grundlage für das Verständnis der Phänomenologie des Geistes, welche den zweiten Band füllen soll. In der Hauptsache handelt es sich in den Jahren 1801—06 um den Kampf gegen die »Reflexionsphilosophie«. Wer ihn verstehen will, hat jetzt alles Material in einem Bande beisammen.

Ueber die weiteren Bände werde ich an dieser Stelle nach ihrem Erscheinen berichten. Zu mehreren von ihnen sind ausführliche Vorreden in Aussicht gestellt. Zunächst wollte ich nur auf das Unternehmen im allgemeinen hinweisen, das jeden, dem die Philosophie des Deutschen Idealismus am Herzen liegt, interessieren muß. Ich selbst bin kein Hegelianer, ja ich glaube, daß es auch in der Vergangenheit manchen Philosophen gibt, aus dem für unsere Zeit noch mehr zu lernen ist als aus Hegel. Auf jeden Fall müssen wir jedoch durch Hegel einmal wieder gründlich hindurch, und das wird nur gelingen, wenn wir ihn genau kennen. Gerade Hegel muß in seiner Totalität gelesen werden. Damit zu warten, bis eine vollständige kritische Gesamtausgabe vorliegt, haben wir keine Zeit. Der Abschluß der Faksimileausgabe soll in wenigen Jahren erfolgen. Wir werden also, wenn wir 1931 Hegels 100. Todestag feiern, wieder alle die Werke, auf denen seine große historische Wirksamkeit beruht, in leicht zugänglicher Gestalt besitzen. Das ist eine sehr angenehme Aussicht. Die neue Ausgabe darf sich mit Recht als Jubiläumsausgabe bezeichnen.

Auch in seiner äußerlichen Gestalt macht das Unternehmen einen guten Eindruck. Vor der photochemischen Reproduktion braucht sich niemand zu scheuen. Man muß schon sehr genau hinsehen, wenn man die neu gedruckten Seiten von der mechanischen Wiedergabe der alten unterscheiden will. Die Schrift steht überall mit voller Deutlichkeit tiefschwarz auf gutem Papier. Auch ist dafür gesorgt, daß man Zitate, die nach der alten Gesamtausgabe gemacht sind, in der neuen leicht finden kann. Ich würde den Neudruck dem Original entschieden vorziehen. Endlich sei mit Rücksicht auf die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse unserer Tage auf den Preis hingewiesen. Er beträgt bis zum 1. Oktober dieses Jahres 20, später 25 Pfennige für den Druckbogen, ist also relativ niedrig für das, was hier geboten wird. Wir dürfen danach hoffen, daß in kurzer Zeit jeder, der den ernsten Willen hat, Hegel gründlich zu lesen, dabei nicht mehr wie heute auf allzugroße äußerliche Schwierigkeiten stößt.

Heinrich Rickert.

Pestalozzi, Sämtliche Werke, herausgegeben von Artur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher (Walter de Gruyter 1927) 1. und 2. Band.

Das Pestalozzijubiläum des Jahres 1927 hat eine Reihe von Schriften über den merkwürdigen Mann veranlaßt, die eine Bereicherung und Vertiefung der Pestalozziforschung bedeuten. Das grundlegende Geschenk des Jubiläumsjahres aber ist die erste

kritische Gesamtausgabe. Zwei Bände liegen vor; der erste enthält alle Arbeiten Pestalozzis bis zum Jahre 1780, als Kernstück die »Abendstunde eines Einsiedlers«; der zweite bringt die ersten beiden Teile von Lienhard und Gertrud (1781—1783) [1]).

Daß Pestalozzis Werk später als das manches Kleineren — erst hundert Jahre nach seinem Tode — eine wissenschaftlichen Ansprüchen völlig genügende Gesamtausgabe zuteil wird, liegt wohl zum guten Teil daran, daß die Gestalt des Mannes zu umfassend, zu universell ist, um einem »Fache« zugeteilt werden zu können. Pestalozzi gehört nicht im strengen Sinne der Philosophiegeschichte an — selbst Figuren wie Rousseau, Hamann, Nietzsche pflegen von den Historikern der Philosophie stärker beachtet zu werden als Pestalozzi (eine Ausnahme bilden Euckens Lebensanschauungen der großen Denker). Die Literaturgeschichte pflegt nur einen Sektor, den »Dichter« Pestalozzi, und seine Bedeutung für die Geschichte des Volksromans zu betrachten. Und auch der Fachhistoriker behandelt Pestalozzi nur nebenher; denn im fachhistorischen Sinne »Geschichte zu machen«, ist Pestalozzi, wohl zu seinem Segen, nicht beschieden gewesen.

Der spezialistische Geist des 19. Jahrhunderts war dem Unternehmen einer kritischen Gesamtausgabe Pestalozzis nicht günstig. Auch von pädagogischer Seite im engeren Sinne kam es, trotz Anläufen Morfs und Hunzikers, nicht dazu. Denn eben dieser »engere Sinn«, auch auf der Seite der Leserschaft, war es, der das Unternehmen erschweren mußte. Bot dem Fachmann auf dem Gebiete der Philosophie, Literaturgeschichte, Geschichte Pestalozzi zu wenig, so bot er im Gegenteil dem pädagogischen Fachmann zu »viel«. So haben die gründlichsten Förderer der Pestalozziforschung im 19. Jahrhundert die Aufgabe nicht an die Hand genommen, sondern Seyffarth, der zugreifende Liegnitzer Pastor, dessen Begeisterung für Pestalozzi durch wissenschaftliche Bedenken weniger behindert war.

Es bedurfte eines unspezialistischen, auf den Zusammenhang der Erziehung mit der Gesamtkultur gerichteten Geistes der wissenschaftlichen Pädagogik, um von dieser Seite das Unternehmen einer kritischen Gesamtausgabe möglich zu machen. Auf solcher Basis wuchsen die Affinitäten zu den geistigen Strebungen der Zeit und erwuchs die Gewißheit, mit dem Werke — wie es in dem Vorwort zu der neuen Ausgabe heißt — »einem noch wirkenden und erweckenden Geiste zu dienen« und ein Unternehmen durchzuführen, das »gerade der ringenden und leidenden Gegenwart der Kulturmenschheit zum Segen gereichen muß«.

Die Cottasche Ausgabe letzter Hand (1819—26) enthielt bloß die schon früher einzeln gedruckten Schriften, und manche — wie Lienhard und Gertrud — in einseitiger Ueberarbeitung des späten Pestalozzi. Die Lücken der Cottaschen Ausgabe wurden teilweise ausgefüllt durch die zweite Ausgabe von Seyffarth (1899—1902): von Lienhard und Gertrud brachte sie alle

1) Die vorliegende kritische Ausgabe zitieren wir im folgenden als »K«; die Seyffarthsche Ausgabe (1899—1902) als »S«.

Fassungen, von andern Schriften die nach Seyffarths Ansicht wichtigsten Varianten anmerkungsweise. Diese Ausgabe ist das Werk eines liebevollen und tatkräftigen Dilettanten, der das Notwendige in Angriff nimmt auf die Gefahr hin, es unvollkommen durchzuführen; der sich überzeugt hält, eine unvollkommene Ausgabe sei besser, als gar keine. Und Seyffarths Ausgabe hat wirklich, trotz ihrer Mängel, dem letzten Vierteljahrhundert gute Dienste geleistet. Strengeren Ansprüchen aber genügt diese Ausgabe keineswegs. Der Text, sogar der »Abendstunde«, ist an wichtigen Stellen ungenau oder unvollständig. Zum Beispiel der wichtige Aphorismus: »O meine Zelle, Wonne um mich her! auch du bist Folge dieses Glaubens« [K. I, 280] fehlt bei Seyffarth. Mancher kostbare schweizerische und eigen gewählte Ausdruck ist verglättet oder falsch interpretiert. Wichtige Stücke des handschriftlichen Nachlasses fehlen. Und es fehlen die Briefe. Diese sind zwar zum größten Teil anderswo schon gedruckt, mußten aber bisher in den »Pestalozziblättern« des Zürcher Pestalozzianums, den »Pestalozzistudien« Seyffarths und andern Zeitschriften mühsam zusammengesucht werden.

Alle diese schweren Mängel zu beheben ist der im Erscheinen begriffenen kritischen Gesamtausgabe vorbehalten. Das Vorwort zur Gesamtausgabe und die beiden vorliegenden Bände berechtigen zu der Annahme, daß die Aufgabe in vorbildlicher Weise gelöst werden wird. Mit Fug trägt die neue Ausgabe den — schon von Seyffarth gewählten — Titel: »Pestalozzi sämtliche Werke«. Herausgeber, Mitarbeiter und Verleger zeugen von durchgreifender und in wissenschaftlichem Geiste organisierter Zusammenarbeit Deutschlands und der Schweiz, wie sie im Hinblick auf dieselbe Aufgabe schon früher erstrebt, aber nicht erreicht wurde.

Endlich bekommt man den unabgeschwächten Pestalozzischen Text vor die Augen; »ungekämmt und ungewaschen«, wie Pestalozzi selbst seine Schreibweise kennzeichnete. Die Zeilennumerierung am Rande des Textes ermöglicht genaues Zitieren. Ein textkritischer Anhang orientiert über Pestalozzis Randbemerkungen, Ergänzungen und dergleichen (wobei man etwa erfährt, daß Pestalozzi den »Emil« Rousseaus deutsch gelesen, und in welcher Ausgabe er ihn gelesen hat). Ein zweiter Anhang »Sacherklärung« enthält im ersten Bande zum Beispiel alle notwendigen Aufklärungen über Personen und Oertlichkeiten, wofür ein ausgezeichneter Kenner der schweizerischen Familien- und Landesgeschichte, Adrian Corrodi-Sulzer in Zürich, gewonnen worden ist. Dieser Anhang verwertet auch die neueste Forschung und ergänzt sie in wertvoller Weise aus neuen Quellen (Tagebuch von Schinz, K. I, 386 ff.). Auch die Sacherklärungen zum zweiten Bande von Gotthilf Stecher bringen beachtenswerte Ergänzungen zur bisherigen Forschung. (So — K. II, 466 — die einleuchtende Vermutung, auch Niklaus Emanuel Tscharners Bruder Vinzenz Bernhard, dessen anziehendes Bildnis wir in der Zürcher Pestalozziausstellung sehen durften, habe auf die Zeichnung Arners mit eingewirkt; und der Dorfname »Bonnal«, der sich bisher allen Erklärungen entzogen habe, gehe auf Aubonne zurück, dessen

Landvogt der Genannte war. Freilich möchten wir diese Vermutung so deuten, daß sich Pestalozzi mit dem Namen der Sinn des Wortes bon vermählte, so daß nach Pestalozzis Intention Bonnal etwa zu übersetzen wäre: Dorf des Segens) [1]. Die sprachliche Behandlung des Textes, sowie der dritte Anhang »Worterklärungen« wird überwacht von dem bekannten Zürcher Germanisten Albert Bachmann. Ein vierter Anhang bringt, wo es wünschenswert ist, das Namenregister. Der gesamte erhaltene Nachlaß, der zu zwei Dritteln der Zentralbibliothek in Zürich, zu einem Drittel dem Pestalozzianum in Zürich gehört, wird der Ausgabe einverleibt werden.

Während man bei der Seyffarthschen Ausgabe zuweilen das unbehagliche Gefühl hatte, die Dinge hängen ein wenig in der Luft, fühlt man in der neuen Ausgabe aller Orten festen Boden unter den Füßen. Noch 1914 (»Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis«) sah sich Theodor Wiget veranlaßt, die Pestalozzizitate seines Buches vier verschiedenen Ausgaben zu entnehmen. Die neue Ausgabe wird fortan d i e Ausgabe sein, an welche der Forscher sich halten kann.

Die Bedeutung der neuen Ausgabe tritt besonders klar in dem ersten, von Walter Feilchenfeld bearbeiteten Bande hervor.

Zunächst als Grundlage der Pestalozzi b i o g r a p h i e. — Das gemeinsame Tagebuch von Heinrich und Anna Pestalozzi hatte Seyffarth unvollständig abgedruckt. Der Leser unserer Tage — er braucht kein Psychoanalytiker zu sein — wünscht die Menschen so zu sehen, wie sie wirklich gewesen sind. Einer rosafarbenen Uebermalung kommt es in der Wirkung gleich, wenn Seyffarth S. I, 205 (ohne Auslassungszeichen!) Annas Eintragung über einen »abscheulichen« Traum, in den sich ein abendlicher Wortstreit mit dem Gatten fortgesetzt hat, einfach wegläßt und (ohne die nächsten Worte als Zusatz des Herausgebers kenntlich zu machen) einsetzt: »Die folgenden Tage ging es besser.« Da finden wir jetzt (K. I, S. 49 f.) den vollen Text und damit die objektive Grundlage für eine deutliche Erkenntnis des Zueinanderseins des jungen Ehepaares, dessen Idealität gerade auf dieser vollen Wirklichkeitsbasis um so schöner sich erhebt.

Sehr bedeutendes neues Material bietet der erste Band der neuen Ausgabe — und darin liegt sein Hauptwert — für die Entwicklungsgeschichte von Pestalozzis I d e e n. Er führt uns mitten in die Periode der »Abendstunde« und enthält für die Erkenntnis dieser im innern Sinne produktivsten und konzeptionsreichsten Jahre (1778—1780) im Leben Pestalozzis mehrere bisher ungedruckte Stücke. Erstlich ein um die Jahreswende 1778/79 entstandenes Fragment, das der Herausgeber glücklich »Der Wert der Landessitten« betitelt hat. Sodann ein gleichfalls um die Jahreswende 1778/79 entstandenes Fragment, wel-

1) Unter derselben Leitung und im selben Verlag wie die neue Ausgabe begann eine neue der Pestalozziforschung dienende Zeitschrift zu erscheinen: die »P e s t a l o z z i - S t u d i e n«. Diese Publikation ist um so willkommener, als es seit dem Eingehen der oben erwähnten »Pestalozziblätter« (1905) und der »Pestalozzistudien« Seyffarths (1903) ein Organ der Pestalozziforschung nicht mehr gab.

ches den Keim zu der letzten der »Figuren zu meinem ABC-Buch« von 1797 (»Die Philosophie meines Buches«) enthält. Der Titel des Fragments lautet: »Wenn ist der Zustand in der Sozietät besser als der im Wald.« Und zu diesem Titel ist — ein Zeichen der Wesentlichkeit der Gedankenmotive dieser Jahre und ihrer Kontinuität in Pestalozzis geistiger Entwicklung — Pestalozzi in der Cottaschen Ausgabe der »Figuren«, fast 50 Jahre später, zurückgekehrt. Die letzte der »Figuren« ist dort überschrieben: »Der Unterschied des Waldlebens und des gesellschaftlichen Zustands«. Drittens die Abhandlung »Von der Freiheit meiner Vaterstadt,« entstanden 1779, die Pestalozzi aus Furcht vor der Zensur nur zum kleinen Teil im Schweizerblatt (1782) veröffentlicht hat. Und endlich, gleichfalls 1779 entstanden, der wertvolle Entwurf zur »Abendstunde eines Einsiedlers«.

Die »Abendstunde eines Einsiedlers«, diese Verherrlichung echten Gemeinschaftssinnes, verliert durch die genannten Veröffentlichungen aus dem Nachlaß in gewissem Grade von seiner leuchtenden Vereinsamung im Schriftenbestande Pestalozzis. Wir erkennen mehr als bisher, aus welchen Lebenserfahrungen Pestalozzis die Idealbildung der »Abendstunde« hervorgewachsen ist. Besser als bisher wird — mit Dilthey zu reden — das »Erlebnis« sichtbar, durch welches die dichterische Sprache der Abendstunde wenigstens miterregt wurde. Denn die Ideenmotive der Abendstunde begegnen uns auch in diesen Entwürfen — besonders in der Abhandlung »von der Freiheit meiner Vaterstadt« — aber in konkreterem Zusammenhange, mit dem Hintergrunde Zürichs. Wir erkennen, wie die Neuhofer Umgebung Pestalozzis Blick für die Schwächen des aristokratischen Zürcher Regiments geschärft hat. »Den Landmann und Edelmann« findet er »weniger verdreht« als den »Bürger« (K. I, 196, Z. 27).

Das Ueberraschende ist, welche Bedeutung das Nachdenken über die Zustände s e i n e r Stadt für die eigenste Ideenentwicklung des seit vielen Jahren meist fern von Zürich, auf dem Berner Lande, Lebenden gehabt hat; ganz wie bei dem wandernden Rousseau, dessen Denken sich dennoch um Genf drehte. Der Abhandlung über die »Freiheit meiner Vaterstadt« (1778/79) geht vorher ein bisher gleichfalls unveröffentlichtes Gespräch (»Criton und Thyrsis« 1770) über den Eid bei der Wahl des Zunftmeisters (K. I, 99 ff.). Pestalozzi, der seit 1769 selbst Mitglied einer Zunft war, hielt darauf, daß gerade in seiner Zeit an der alten Eidesformel bei der Wahl des Zunftmeisters, den wegsten und besten zu wählen, streng festgehalten werde. — Die bekannte Geschichte von den krummen, staubigen und ungekämmten Torwächtern Zürichs, (die sich in gerade gekämmte und geputzte verwandeln), die nach Pestalozzis Darstellung im Schwanengesang der Anstoß zu seinem Romane wurde, war keineswegs nur eine »Schnurre« (S. XII, 433), sondern entsprang der tiefdurchdachten Kritik an dem Zustande der Vaterstadt aus dem Wertbild heraus, das sich Pestalozzi von ihr gemacht hatte (vgl. dazu »Freiheit meiner Vaterstadt« K. I, 233, Z. 22 ff.; 234, Z. 17 f.).

Man kann beobachten, wie in dem

durch die Jahre der Neuhofer Anstalt für die armen Landkinder gereiften Pestalozzi — in geistiger Auseinandersetzung mit dem öffentlichen »Tone« (K. I, 210, Z. 25) seiner Vaterstadt, in geistiger Auseinandersetzung auch mit den Strömungen seiner Zeit — sein Gegenstand sichtbar und greifbar wird: die konstitutiven Mächte dessen, was er den »Wohlstand« (K. I, 205, Z. 7) des Volkes nennt.

Das »Gleichgewicht« (K. I, 213, 226) der Teile in allem was den Menschen betrifft, wird erörtert an der Darstellung der innern Vernunft der alten Zürcher Verfassung, mit ihren Vorschriften über Zunftmeisterwahl, »Schwörsonntag«, mit ihrer Ordnung des Gottesdienstes (K. I, 213). Das »Band«, dieser weihevolle Ausdruck der Abendstunde für den organischen Zusammenhang der zum Ganzen der Gemeinschaft »sanft« verbundenen Teile, wird aufgezeigt als das der Zürcher Verfassung ihrem alten Geiste nach »so heilige Band der Zunftbrüderlichkeit« (K. I, 218), das durch den wachsenden »Partikulareinfluß« des »Direktoriums der Kaufmannschaft« (K. I, 221) zerrissen werde. Und die Ermahnungen der höhern Stände in der »Abendstunde« erscheinen in der »Freiheit meiner Vaterstadt« als konkrete Schilderung des »Verderbens, das von oben herab wirkt« (K. I, 238), im Hinblick auf Zürich: »Da stehen Jünglinge am festen Stock gelehnt und reden mit bedecktem Haupt mit dem demütig horchenden grauen Haupt verdienstvoller Burger!!!« (K. I, 238). »Blas nicht in Backenbart und setz den Hut nicht krumm auf zur Kirche« (K. I, 239), ruft Pestalozzi dem Bürger der höheren Stände zu.

Deutlicher als sonst irgendwo in den früheren Schriften verrät Pestalozzi in der Abhandlung »über die Freiheit meiner Vaterstadt« seine geschichtsphilosophische Grundanschauung. In einzelnen Wendungen scheint die materialistische Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts antizipiert. Ganz unheroisch, scheinbar materialistisch ist Pestalozzis Begriff von der »Freiheit« der alten Eidgenossen; allerdings in bewußt gegensätzlicher Orientierung zu dem in seiner Zeit verbreiteten wohlfeilen und abstrakten Gebrauche des »eiteln Freiheitsnamens« (K. I, 215) aus der Rütlizeit. »Ohne Endzweck vor häuslichem Wohlstand, diesen obersten Segen der Menschheit, ist es unbegreiflich, daß ein Volk Freiheit mit Aufopferung suchen sollte ...« (K. I, 215, Z. 57 ff.). Pestalozzi sagt einmal ausdrücklich, »daß der Mensch um des Brotes willen Freiheit sucht ...« (K. I, 214, Z. 39 f.). Sieht man aber näher hin, so entdeckt man, daß hinter diesen ökonomischen Werten bei Pestalozzi sehr viel geistigere Werte stehen. »Gesegnet bleiben« sollen »unsere Einwohner im Innern ihrer Häuser« (K. I, 229, Z. 27 f.;) und die »Industrie«, diese »erste Folge der Freiheit«, nennt Pestalozzi die »heilige Quelle aller Genießungen unseres Lebens« (K. I, 225, Z. 3 f.; Sperrungen von uns). Gerade die Sorglosigkeit, mit der Pestalozzi ökonomische und eudämonische Werte auf der einen, sittliche und religiöse Werte auf der andern Seite vermischt — die Sorglosigkeit seiner Ausdrucksweise —, ist ein Anzeichen dafür, daß die Gebiete des Oekonomisch-Eudämonischen und des Sittlich-Religiösen für ihn in der Periode der Abendstunde

nicht auseinanderfallen. Mehr noch als aus der »Abendstunde« selbst, wo das Wirtschaftliche weniger deutlich hervortritt, erkennt man aus der »Freiheit meiner Vaterstadt«, welch eine ungebrochene innere Einheit das Wirtschaftliche und das Religiöse, das Glück und die Sittlichkeit in dieser Periode — es ist die Zeit des ersten, begeisterten Anschlusses an Battier (K. I, 193, 396) — für Pestalozzi gewesen sind. Der dualistische Schatten der Mitte der Achtzigerjahre und der »Nachforschungen« ragt noch gar nicht in Pestalozzis Ideenwelt hinein.

Pestalozzi hat sich viel später, nach einer langen Zeitspanne des Ringens mit den Dualitäten des Wirtschaftlichen und des Religiösen, des Berufsmäßigen und des Reinmenschlichen, des »Natur«-haften und des Sittlichen der Position der Periode der Abendstunde wieder genähert. Die Näherung zu versuchen, war für ihn ein Zwang höherer Art, weil er durch allen Dualismus, der ihm im Laufe seines Erdenganges durch Leben und Denken entgegentrat, in einem gewissen Sinne unbelehrbar blieb. Wer Pestalozzis Gesamtsein und seine Gesamtentwicklung verstehen will, wird immer wieder irgendwie zur Periode der Abendstunde zurückkehren, als zu der Zeit, in der Pestalozzis Eigenstes und so nur ihm allein Eigenes zum ersten, gleichsam naiven Durchbruch gekommen ist.

Daß die neue Ausgabe über d i e s e Periode in Pestalozzis Leben so viel neues Licht verbreitet, dies allein bedeutet schon ein großes Verdienst um die Pestalozzi-Forschung. Der erste Band der neuen Ausgabe hat eine ähnliche Bedeutung für die Erkenntnis Pestalozzis, wie die Veröffentlichung der Jugendschriften für die Erkenntnis Hegels gehabt hat.

Endlich wird durch die bisher unveröffentlichten Entwürfe von 1778/79 auch P e s t a l o z z i s S t e l l u n g z u d e n g e i s t i g e n S t r ö m u n g e n s e i n e r Z e i t deutlicher. Es ist eine bestimmte geistesgeschichtliche Situation, welche dazu beiträgt, seinen Standpunkt abzugrenzen. Was Pestalozzi in der »Abendstunde« gegen die Volksfremdheit von Goethes Lebensrichtung sagt — die berühmte Stelle — wird erst ganz verständlich durch den E n t w u r f der »Abendstunde«, da die Stelle schon bei dem ersten Erscheinen in den Ephemeriden durch einen Druckfehler entstellt war (vgl. darüber Walter Feilchenfeld in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1925, S. 431 ff.). Sodann wird die Goethestelle lehrreich ergänzt (»der Wert der Landessitten« K. I, S. 193 ff.) durch Auseinandersetzungen mit andern Vertretern des S t u r m e s u n d D r a n g e s , wobei neben Lavater auch Friedrich Heinrich Jacobi ausdrücklich genannt wird (K. I, 193, Z. 16). Was Pestalozzi allen diesen Menschen vorwirft, ist dies: sie suchen dem modernen Menschen Religion zu geben durch die künstliche Erzeugung einer »nervenzerstörenden Hochstimmung«, die den einfachen Mann aus seiner Lage reißen würde. Nicht an »dem Höchsten ... wohin Lavater steuert« (K. I, 194), nicht an den subjektiven und s c h w a n k e n d e n Zielen der Sturm- und Drangmenschen kann die Erziehung des einfachen Mannes orientiert werden — so wäre sie ohne »Fundament« (K. I, 194) —

sondern sie muß angekettet werden an den »f e s t e n Fuß der stehenden Landessitten« (K. I, 194; Sperrung von mir). Früher als man bisher annahm (vgl. etwa Wernle, Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert III, 292; II, 277) beginnt, trotz mancher Gemeinsamkeiten, die g e g e n s ä t z l i c h e Orientierung an Lavater.

»Kann das Ganze, ohne geschwächt zu werden, höher gestimmt werden?« (K. I, 194). Messerscharf schlägt Pestalozzi in diesem Fragment von 1778/79 das Thema an, welches sein berühmter Brief an Jakobis Freund Nicolovius anderthalb Jahrzehnte später wieder aufnehmen wird, und um welches auch der wichtige Brief Jacobis an Pestalozzi vom Frühjahr 1794 sich drehen wird (vgl. des Unterzeichneten »Pestalozzi und die Kantische Philosophie« 1927, S. 121 ff.). Für die Geschichte dieser geistigen Beziehungen und für die Erkenntnis von Pestalozzis Stellung zu Sturm und Drang, in ihrer Stetigkeit wie in ihren Wandlungen, enthält das Fragment »Der Wert der Landessitten« wichtiges neues Material.

Nicht nur »das schwache Empfinden für Schönheit und Jammer« (K. I, 238, Z. 1 f.) verfehlt nach Pestalozzis Ueberzeugung das Wesen echter religiöser Volkskraft, sondern auch die »D e i s t e n« (K. I, 258, Z. 21) verfehlen sie.

Der atheoretische Charakter der Volkskräfte, auf die es Pestalozzi ankommt, ruft einer zweiten Front: auch gegen den theologischen und philosophischen Intellektualismus seiner Zeit wendet sich Pestalozzi.

Der Deismus ist im Grunde eine atheistische R e l i g i o n s p h i l o s o p h i e; es fehlt ihr das Bewußtsein des »nahen Vatergefühls« (259), das allein vor »Gottvergessenheit« (258) wahrhaft schützt.

Der Entwurf zur »Abendstunde eines Einsiedlers« enthält wertvolle Ergänzungen zu der späteren von Pestalozzi veröffentlichten Fassung dieser Schrift, und zu den Briefen Pestalozzis an Iselin, welche J. Keller in Kehrs pädagogischen Blättern veröffentlicht hat. Pestalozzi wendet sich gegen die nach seiner Ansicht von juristischem Denken beherrschte legalistische S t a a t s p h i l o s o p h i e d'Alemberts (K. I, 257). Und in der Abhandlung »Von der Freiheit meiner Vaterstadt« setzt Pestalozzi dem »Buchstaben« der Gesetze den »Geist der i n n e r n Gesetzgebung« (K. I, 210; Sperrung von mir) entgegen und findet diesen Geist »bei den freiesten Völkern mehr in ihren Sitten, Uebungen, Herkommen, als in ihren zu Schrift gebrachten Gesetzen . . .« (K. I, 210).

Man erkennt aus den bisher unveröffentlichten Entwürfen in einigen Punkten deutlicher als aus andern Schriften Pestalozzis, wie Pestalozzi aus seinem eigenen Zentrum heraus auf Motive gravitiert, denen die P h i l o s o p h i e d e s d e u t s c h e n I d e a l i s m u s, auch sie in Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen des Aufklärungszeitalters, gerecht zu werden versuchen wird.

Mit K a n t verbindet Pestalozzi die Abneigung gegen den Subjektivismus der Stürmer und Dränger; und ferner seine Betonung der sittlichen G e s i n n u n g im Gegensatz zu der bloß äußerlichen Konformität zu den geschriebenen Gesetzen des Staates.

Mit H e g e l verbindet Pestalozzi

— in dem »Wert der Landessitten« deutlicher als sonst irgendwo —, daß er den »festen Fuß«, das Uebersubjektive, das Objektive nicht in einer unwirklichen Norm sucht, sondern als konkrete Wirklichkeit der »stehenden Landessitten« (K. I, 194, Z. 7). Was Pestalozzi die »Landessitten« oder die »Verhältnisse des stehenden Erdbodens« (K. I, 197, Z. 3 f.) nennt, steht Hegels »objektivem Geist« merkwürdig nahe. Es ist wohl (Friedrich Delekat: Heinrich Pestalozzi 1926, S. 169) gesagt worden, Pestalozzi sei »von Haus aus ... ein von Grund auf unhistorischer Geist« gewesen und sein seit »Ja oder Nein« (1792/93) sich entwickelndes geschichtliches Denken sei ihm spät und nicht primär, sondern aus dem Bedürfnis der Theodizee erwachsen. (Rechtfertigung Gottes aus dem Gedanken einer allmählichen Höherentwicklung des Menschengeschlechts.) Der vorliegende erste Band der neuen Ausgabe erweckt uns indes den Eindruck, Pestalozzi habe doch eine primäre Beziehung zu geschichtlichem Denken gehabt; freilich auf seine besondere Weise. Auf der Grundlage des Entwurfs über den »Wert der Landessitten« erhalten Pestalozzis Bemerkungen in andern Schriften über den sittlichen Gehalt der schweizerischen Vergangenheit (etwa S. V, 116; 123), über den Brudergeist der ältesten Zeit, über die Volkskraft des Reformationsalters (S. IV, 602) Relief. Aus der Beobachtung der Reste bewahrter Ueberlieferung im wirklichen Volksbewußtsein, wofür er ein außerordentliches Sensorium besaß, ist Pestalozzi sein Ideal erwachsen. Deshalb sieht er (»Wert der Landessitten«, K. I, 194, Z. 5 ff.) »das wahre Staatsgeheimnis« in der »Erforschung der inneren Güte von jeder Art Landes- und Berufssitten, um auf dieselben das Fundament .. eines ... wohlgeordneten Lebens zu bauen«. Pestalozzi besaß auf seine Weise geschichtliches Bewußtsein lange vor »Ja oder Nein« (1792/93); die Bedeutung seines Lehrers Bodmer für die Weckung dieses Bewußtseins wäre einer näheren Untersuchung wert. Es ist nicht etwas prinzipiell Neues, was mit der Geschichtsphilosophie der Neunzigerjahre bei Pestalozzi erscheint. In der berührten Linie der im Bewußtsein des Volkes lebendig bewahrten Werte der eigenen Vergangenheit liegt es, wenn Pestalozzi in »Ja oder Nein« als die »nächste ... Ursache« der französischen Revolution bezeichnet: »die Rückerinnerung an wahre gesellschaftliche Vorteile, die ihre Väter genossen« (S. VIII, 27; Sperrung von mir).

Ja, wir möchten sagen, Pestalozzi sei Hegels Begriff des objektiven Geistes, als der in einer Institution vorhandenen sittlichen Macht, die als Landessitte in dem einzelnen Menschen wirksam wird, in der Zeit der Abfassung seiner Schrift »Von der Freiheit meiner Vaterstadt« näher gewesen, als in der »Ja oder Nein« unmittelbar folgenden Periode der »Nachforschungen«. Die Norm tritt in der Periode der Abendstunde nicht als etwas Unwirkliches scharf fordernd dem einzelnen entgegen, sondern der Mensch ist der objektiven Macht unmittelbar und freundlich verbunden, und so »wallt« er »von genossenen Segnungen zu neueren Pflichten« (Abendstunde, K. I, 275, Z. 36 f.). Nicht mit moralischer Schärfe

unterzieht sich der Bürger in der »Freiheit meiner Vaterstadt« der Ordnung des öffentlichen Lebens: »nicht ... Pflicht« (K. I, 216, Z. 9), sondern »feierliche Handlung der R e l i g i o n ... ist es dem Burger, den Wegsten und Besten zu wählen ...« (a. a. O.; Sperrung von mir). In den »Nachforschungen« dagegen setzt sich das »Gewissen«, Unterwerfung fordernd, dem unmittelbaren »Instinkt« (S. VII, 482) entgegen. Der einzelne erhebt sich im moralischen Akt zu etwas, was keine Wirklichkeit hatte, bevor er sich mit der »Anstrengung« seines »ganzen Wesens« (S. VII, 413 f.) dazu erhob. — Inwiefern das »Landessitten«-Element beim späteren Pestalozzi — nach 1800 — wieder wirksam wird, kann an dieser Stelle nicht näher untersucht werden.

Diese Bemerkungen sollen auch nicht von ferne erschöpfen, was aus der neuen Pestalozziausgabe zu lernen ist. Sie möchten vielmehr nur andeuten, inwiefern schon der erste Band der neuen Ausgabe für die Erforschung Pestalozzis ein Ereignis ist.

Einer der nächsten Bände wird die »Nachforschungen« bringen, und auch in diesem Falle werden Pestalozzis Vorarbeiten zu einem seiner wichtigsten Werke vollständiger dargeboten werden, als dies bisher geschehen ist.

So findet eine der klassisch gewordenen Gestalten des deutschen Geisteslebens — man würde nicht glauben, daß dies heute noch möglich ist — in dieser auch äußerlich vorzüglich sich darbietenden Ausgabe zum erstenmal eine wissenschaftliche Sicherung ihres Werks.

Und nicht nur für die Pestalozziforschung im engern Sinne ist die vorliegende Publikation von Bedeutung.

Die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise, die sich in unsern Tagen immer mehr die Bahn bricht gegenüber der spezialgeschichtlichen, wird sich Pestalozzi zuwenden, um an dieser bedeutenden Persönlichkeit die Sinnrichtungen des 18. Jahrhunderts zu studieren, wie dies durch Dilthey (vgl. besonders die Abhandlung über Süvern in Diltheys ges. Schr. IV, 451 ff.) und neuerdings durch Delekat (a. a. O. versucht worden ist.

Speziell die Erforschung der geistigen Bewegung des deutschen Idealismus, die heute umfassender als früher genommen und tiefer als bisher in ihrer innern Einheit erkannt wird, soll an Pestalozzi, mit dem diese Bewegung durch so viel innere geistige Gemeinsamkeit und durch manchen äußeren Wirkungsbezug verknüpft ist, nicht vorübergehn.

Die Kulturphilosophie aller Richtungen wird sich immer wieder diesem prophetischen Manne zuwenden, dessen Fühlen und Denken wie das keines zweiten Pädagogen stets auf dasLetzte, stets zentral gerichtet um das ewige Feuer kreiste, dem echte Kultur entsteigt; und in dem so viel »absoluter Geist«, wenn auch nicht durchweg in den strengen Formen des reinen Logos, lebendig gewesen ist. Hier ruht der Zauber, den Pestalozzi auf Fichte geübt hat und den er auch heute noch auf den Philosophen auszuüben vermag; hierin beruht das, was den im profanen Sinne vielfach langweiligen Schriftsteller im absoluten Sinne so tief interessant macht.

Allen diesen Forschungsrichtungen

aber schafft die neue Pestalozziausgabe die lange vermißte zuverlässige Grundlage.

Bern. Arthur Stein.

Paracelsus. Sämtliche Werke. Nach der zehnbändigen Huserschen Gesamtausgabe (1589 bis 1591) zum erstenmal in neuzeitliches Deutsch übersetzt. Mit Einleitung, Biographie, Literaturangaben und erklärenden Anmerkungen versehen von Bernhard Aschner. 1. Band. Jena (Gustav Fischer) 1926. LXIV u. 1012 S. 8⁰.

Als Grund für die Veröffentlichung der vorliegenden Uebersetzung gibt der Herausgeber und Uebersetzer an, daß er den »Tatsachengehalt und den allgemeinen Sinn« der Lehren des Paracelsus leicht zugänglich machen wollte, und zwar deshalb, weil die Kenntnis der Schriften des Paracelsus durch die »jetzige allgemeine geistige Krise« ein intensives Bedürfnis geworden sei. Nach Ansicht des (vornehmlich medizinisch orientierten) Herausgebers besteht dieses intensive Bedürfnis sowohl in der Medizin wie in der Philosophie.

Mir erscheint es zweifelhaft, ob eine Uebertragung der urwüchsigen und unnachahmlichen Sprache Hohenheims in neuzeitliches Deutsch so notwendig war, wie Aschner annimmt. Für die Lektüre aller Schriften des Paracelsus werden immer nur wenige Forscher in Betracht kommen, sie aber werden den Originaltext ihren Untersuchungen zugrunde legen. Langjährige Beschäftigung mit den Schriften Hohenheims lehrte mich, daß es fast keine Mühe macht, sich an die eigentümliche Ausdrucksweise zu gewöhnen und gewisse stilistische Besonderheiten und sprachliche Unklarheiten richtig zu beurteilen. Auch beobachtete ich, daß diejenigen meiner Schüler, die sich mit Paracelsus zu beschäftigen begannen, es schon nach kurzer Zeit verstanden, seine Schriften richtig zu erfassen und über Unklarheiten gut und richtig hinwegzukommen.

Für die nicht genügend historisch gebildeten Kreise, welche unfähig sind, alle Eigenheiten des philosophierenden Arztes aus dem geistigen Gesamtcharakter der Zeit zu verstehen, kann Paracelsus kein Klassiker werden. Insbesondere wird er für die Mediziner, denen er nach dem Wunsche des Uebersetzers besonders nahegebracht werden soll, nur dann von Bedeutung werden können, wenn eine sorgfältige Beurteilung seiner Ansichten durch den Herausgeber den Leser davor bewahrt, die historische Perspektive zu vergessen, aus der Paracelsus betrachtet werden muß. Leider ist aber die vorliegende Uebersetzung in dieser Hinsicht wenig brauchbar, weil die im Titel erwähnten Anmerkungen des Herausgebers und Uebersetzers sehr dürftig sind. Die meisten Anmerkungen lassen den historischen Weitblick selbst auf dem Gebiete der Medizin vermissen. Nur zu oft begnügt sich Aschner mit Wendungen folgender Art: »Stimmt wenigstens für die heutige Zeit nicht mehr«. . . . »Wird heute zu wenig berücksichtigt« und ähnlichen. Auch diejenigen Kenner der Schriften Paracelsus, welche keine Mediziner sind, hätten in dieser Veröffentlichung gern ausführlichere Erläuterungen medizinischer Art gefunden.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß die einleitenden Bemerkungen Aschners wenig befriedigen. Vor allem hat er den Philosophen Paracelsus nicht zu würdigen verstanden. Die Bedeutung des Makrokosmos-Mikrokosmos-Motivs für die Naturphilosophie Hohenheims wird beispielsweise kaum erwähnt. Von der Herkunft dieses Motivs sowie von den mannigfachen Verschlingungen und Berührungen der naturphilosophischen Lehren der deutschen Renaissancephilosophen und Mystiker mit der arabischen Philosophie scheint der Herausgeber nur wenig zu wissen. Auffallend wenig sagt er auch über die Bedeutung der Mystik (S. LII). Gerade weil die Uebersetzung vornehmlich den Medizinern dienen soll, mußte die Einführung deutlich zeigen, wie die medizinischen Lehren des philosophierenden Wanderarztes auf den vier Fundamenten der Philosophie, Theologie, Astronomie und Alchimie organisch aufgebaut wurden. —

Daß viele Reize der kraftvollen Sprache Hohenheims durch die Uebertragung in unser Deutsch verlorengehen mußten, ist leicht verständlich. Eine Neuauflage der ehrwürdigen Huserschen Gesamtausgabe wäre verdienstlicher gewesen.

August Riekel.

Georg Misch, Der Weg in die Philosophie. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1926.

Wenn ich die Absicht dieses sehr neuartigen Werkes recht verstehe, so unterscheidet es sich von sämtlichen vorhandenen Einführungen oder Einleitungen in die Philosophie grundsätzlich. Der Leser wird hier nicht von vornherein »über« irgend etwas belehrt, sondern vielmehr veranlaßt, einen Weg zu beschreiten: »Er soll den Gang mitmachen, den die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung genommen hat«. Die Belehrung würde entweder einem bestimmten systematischen Gefüge zustreben oder an die verwirrende Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Gestaltungen anknüpfen. Beides ist bedenklich. Philosophische Einsicht besteht nicht in dem gläubigen Anschluß an das fertige System eines einzelnen Denkerindividuums, noch weniger aber in einem gelehrten Wissen um das Nebeneinander der verschiedensten Weltanschauungen und Lehrmeinungen. Sie besteht in einem ebenso bildungsgesättigten wie strukturfesten Durchdringen des geistigen Kosmos, der ein organisches Ganzes bildet, welches sich lebendig und logisch zugleich entwickelt.

Hegel machte den großartigen Versuch, die Philosophie aus dem Kelche dieses Geisterreiches aufperlen zu lassen. Aber seine Phänomenologie ist ein starker Verjüngungstrank, der von den in »falscher Gegenständlichkeit« Denkenden nicht unvorbereitet genossen werden kann. Das Buch von Misch dagegen ist eine philosophische Fibel. Es will in erster Linie ein ebenso reiches wie ausgewähltes Anschauungsmaterial darbieten, das in einer neuen Phänomenologie verarbeitet werden müßte, deren Notwendigkeit »in der gegenwärtigen Lage, wo die Grenzen Europas fallen« (Vorwort), vielleicht gerade von den Besten unserer philosophierenden Zeitgenossen am tiefsten empfunden wird.

Aber Misch zeigt nicht bloß Bilder; sein Werk ist auch insofern eine Fibel,

als das anschaulich Mitgeteilte auf Begriffe gebracht ist. Diese Begriffe stecken jeweils in der Ueberschrift der einzelnen Texte. Die produktive Leistung, welche dem Leser zugemutet wird, besteht darin: die theoretische Formulierung aus der »Sache« selbst zu verstehen und — vernunftgemäß zu ergänzen.

Zwei Wünsche regen sich. Mischs Buch enthält bloß den »ersten« Gang der Philosophie; es führt bis zur Begründung der exakten Naturwissenschaft und macht vor Sokrates Halt. Es fehlen also noch jene höheren Anschauungen und Begriffe, welche zum Aufbau der Philosophie auf dem Boden der Wissenschaft führten und zuletzt eine solche Fibel selber möglich machten. Der Kreis ist noch nicht geschlossen. Da aber die Geschlossenheit des Gesamtaufbaus der Philosophie zur Idee des Buches gehört, so ist diese Vollendung schlechterdings notwendig.

Der zweite Wunsch dürfte schwerer zu erfüllen sein. Es ist nicht mehr und nicht weniger als das System einer universalen konkreten Logik, das sich aus Begriff und Anschauung, wie sie hier geboten sind, herauskristallisieren müßte. Daß Mischs Fibel diese höchste und letzte Aufgabe, die sich eine Zeit überhaupt stellen kann, mit einer kaum mehr zu überbietenden Dringlichkeit spürbar macht, gibt dem Werk die hohe Bedeutung, eine der anregendsten, nachdenklichsten, unbefriedigendsten und vielleicht fruchtbarsten Erscheinungen unserer Zeit zu sein.

Heidelberg. Hermann Glockner.

Richard Hamann, Die deutsche Malerei vom Rokoko bis zum Expressionismus. Mit 362 Abbildungen im Text und 10 mehrfarbigen Tafeln. Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin (1925).

In großzügiger Ausstattung, mustergültig in Reproduktion und Druck, ist dies neue Werk des Marburger Kunsthistorikers erschienen, das aus der Bearbeitung einer neuen Auflage des 1914 erschienenen: Deutsche Malerei im 19. Jahrhundert zu einem selbständigen, an Ausmaß wie Intention neuen Werk erwachsen ist. Es lockt, das Reifen eines Forscherlebens innerhalb anderthalb Jahrzehnten an dem Grad der Vertiefung abzulesen, den diese neue Ausgabe der ersten gegenüber zeigt.

Schon die einleitenden Worte der beiden Bearbeitungen deuten in ihrer Verschiedenheit auf solches hin, und zwar auf Reife im Menschlichen. Suchte die erste vor allem dem konstruktiven Willen des Forschers zu genügen, der aus dem Fluß der Entwicklung eine Periodizität herauszulesen wußte »derart, daß auf je drei Perioden der intimen Malerei, die in sich selbst vom malerisch Ruhigen zum impressionistisch Aufgelösten führen, reaktionäre Gegenstöße einer formalen und monumentalen Gegenrichtung folgen«, — so beginnt die zweite mit der ruhigen, von menschlicheren Horizonten aus urteilenden Feststellung, »wie schwer es sei, die Geschichte der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts nicht als eine tragische Angelegenheit zu behandeln« — tragisch insofern, als hier einer führenden Rolle des inneren Menschen — der deutsche Denker, Dichter, Musiker dieser Zeit!

— im Bereiche visueller Veranschaulichung alle Gaben adäquater Darstellung seiner Gehalte versagt seien. (Hieraus resultiert der Vorrang französischer Malerei im 19. Jahrhundert, der malerisch und technisch überlegenen, dem Gehalt nach doch immer noch dem Louis quatorze und dem Rokoko verhafteten!) Diese menschliche Grundhaltung, die die gesamte Darstellung unterbaut, sei hier besonders betont, denn gerade sie wird über der immer wachen und oft übermütigen Oppositionslust des Denkers Hamann meist überhört. Dem bedeutsamen geistigen Faktum gegenüber wahrt Hamann stets — ja er besonders, nur weniger sentimental als mancher seiner Angreifer — die tiefe sittliche Ehrfurcht des selbst tief im Schicksal des Geistes Stehenden.

Nach der Konstatierung dieses tragischen Zwiespalts des deutschen Malermenschen im 19. Jahrhundert dann dessen Erklärung. Mit ihr stoßen wir in den Kern der Konzeption dieses neuen Buches: Angelpunkt des psychischen Habitus des deutschen Menschen im 19. Jahrhundert ist das Naturgefühl. Wie es sich aus der repräsentativen Monumentalität und der begrifflichen Rationalistik der vorhergehenden Epoche freimacht, wie es zu seiner markantesten Ausprägung heranreift, und wie es dann zu Ausgang der in Frage stehenden Epoche langsam und stetig erlischt, einer neuen Grundeinstellung des modernen Menschen Platz macht, — das macht nach Hamann die Entwicklung innerhalb des 19. Jahrhunderts aus. Dies Naturgefühl aber darstellen mit den Mitteln der bildenden Kunst, — das setzt notwendig den Konflikt.

Die viel tiefere Erfassung dieses »Naturgefühls«, seine eindeutige Fixierung als das A und das O der Entwicklung, — das macht die wissenschaftliche Reife dieses neuen Buches dem ersten gegenüber aus. Der prägnanteren Fassung der Grundkonzeption entsprechend, die ein weiteres Entwicklungsfeld aufdeckte, mußte auch der Blickpunkt der Darstellung hinausgerückt werden. Die Entwicklung mußte aus dem Barock heraus über das Rokoko in die Romantik hineingeleitet, auf der andern Seite aus dem Impressionismus über Jugendstil, Neoimpressionismus in den Expressionismus als in die Periode des Erlöschens eben jenes die Epoche bestimmenden Naturgefühls hinausgeführt werden.

Nach Art wie Inhalt der Darstellung also ein sehr anderes Buch als das im Jahre 1912 erschienene (trotz der fast völlig erhalten gebliebenen Mittelteile). Und doch in einem unverändert: Die Worte des Vorworts: »Es handelt sich nicht um eine Darstellung formaler Probleme in der Malerei des 19. Jahrhunderts, sondern um die Bedeutung, die die sichtbare Welt für den ganzen Menschen hatte, entsprechend der geistigen Gesamthaltung der Deutschen in irgendeinem Abschnitt dieser Zeit« — diese Worte hatten auch schon für die erste Fassung ihre Geltung. Und man muß sie akzeptieren, will man einer Leistung wie der vorliegenden überhaupt gerecht werden.

Hier liegt der Nerv der Hamannschen Forschereinstellung. Kunst als eine jener Mächte, die zusammen den psychischen Habitus des historischen Menschen ausmachen. Also soziologische Kunstbetrachtung? Nein! Eine

solche müßte die aufs rein soziologische hinauslaufende Zielrichtung viel eindeutiger ausprägen. Hamanns Kunstbetrachtung wahrt immer den Sondercharakter der Kunst. Innerhalb seiner aber sieht er alle jene Mächte wirksam, die außerhalb des rein Künstlerischen die geistige Entwicklung bestimmen. Ein Standpunkt, den man von seiner eigenen Zielsetzung, nicht von allerhand von außen herangebrachten Gesichtspunkten aus zu beurteilen hat. Nur daß Letzteres immer wieder geschieht, vermag die mannigfachen Angriffe zu erklären, die Hamanns Forschungsmethode und Ergebnis von vielen Seiten her erfährt. Nur eine Alternative zwischen formaler und soziologischer Betrachtungsart will man anerkennen, — jenen kulturgeschichtlich orientierten Standpunkt — kulturgeschichtlich in einer sehr tiefen Bedeutung — vermag man aus Widerständen eines Spezialinteresses heraus nicht zu erfassen. Und wo er doch zugebilligt wurde, — nämlich der ersten Fassung der »Geschichte der deutschen Malerei« gegenüber, — da wird er heute dieser zweiten Fassung gegenüber fast durchweg negiert. Mit welchem Rechte? Gerade das Kulturgeschichtliche ist in diesem neuen Buch um ein Bedeutendes vertieft, ein Ablauf aufgedeckt, wie er in dieser Reichhaltigkeit der leitenden Ideen und in dieser Materialausbreitung noch kaum dargestellt wurde. Wo sachlich argumentiert wird, richten sich die Einwände meist gegen die neu hinzugekommenen Teile. Es ist hier nicht der Ort, auf die spezialfachlich einschlägigen Punkte näher einzugehen. Nur dies: Wo sich die Einwände gegen den ersten Teil wenden, die Aufzeigung der Schichten der Barock- und Rokokomalerei, da sind sie restlos zurückzuweisen. Hamann ist hier die begriffliche Erfassung der Nuancen gelungen, die ganz neue Aufschlüsse über diese Epoche erlauben. Im letzten, der jüngsten Kunst gewidmeten Teil fehlt der überzeugende übergeordnete Gesichtspunkt, dem man manches verfehlte Einzelurteil zugute halten könnte. Doch mit derlei Einzeleinwänden trifft man nicht die Darstellung des Ganzen. Gegen sie braucht Hamann auch nicht verteidigt werden. Nur wo sich die Angriffe gegen seine Grundeinstellung als Gelehrter richten, gegen die hier befolgte menschlich-geistige Haltung, da muß energisch Widerspruch erhoben werden. Dabei sind jene, die Hamann offen des Materialismus in der Kunstbetrachtung bezichtigen, noch die ehrlicheren Gegner als jene, die ihm Verfehlungen in Einzelfakten oder gar — wie es geschehen ist — spießbürgerliche Einstellung der Kunst gegenüber vorwerfen. — Letztere erledigen sich von selbst. Erstere gründen auf einem Mißverstehen: Materialismus glaubt man da zu sehen, wo eine streng sachlich gerichtete Forschungsart die geistigen Schichten in ihrem Verknüpftsein mit den materiellen Bedingungen zu verstehen sucht, und wo nun diese Schichten als eine Gesamtheit geistiger Strebungen, aus der Allgemeinlage der Zeit heraus gedeutet werden. »Nicht zu werten, sondern zu verstehen ist der Forscher berufen.« Das ist Hamanns Devise. Und die strenge Enthaltsamkeit, mit der er an ihr festhält, trägt ihr Ethos in sich. Hier von Materialismus zu reden, deckt ein peinliches Mißverständnis der Persönlichkeit Hamann gegenüber auf: Daß nämlich der oft schnod-

drige Ton der Darstellung als bare, d. h. gemeine Münze genommen wird, wo er doch vielmehr einerseits Zeugnis einer heimlichen Scheu vor zu großen Worten, also bestes Ergebnis der hier gebotenen Sachlichkeit, andererseits Erzeugnis jener bei Hamann stets latenten Oppositionslust ist, die immer in Gegensatz treten muß — und sei es auch nur in der Form der Darstellung —, nur um den andern zu stichhaltigen, d. h. für ihn: weiterführenden Gegenargumenten zu reizen. Denn um das Weiter und nie um das Rechtbehalten ist es diesem wahren Forscher zu tun. Und wenn dies Buch nichts weiter erschlösse als in tausend Einwendungen reichste Anregung zu einem Weiter, — es hätte der wissenschaftlichen Leistung genügt. Aber es ist mehr: Es ist die geschlossene Darstellung eines geistigen Ablaufs, gesehen unter einheitlichem Blickpunkt. Und dieser Blickpunkt ist unangreifbar, da er sich in sich selbst rechtfertigt. Daß tiefere Probleme, zu weitführend, als daß sie hier erörtert werden könnten, an seiner spezielleren Stellung innerhalb der Kunstgeschichtsforschung pochen: Probleme der »Wertung« und der »Gestalt«, — das zeugt auch in der Nichterledigung noch von der Tiefe geistiger Schichten, die vermittels dieses Standpunkts angebohrt werden.

Dr. Oskar Schüre.

FAUST.

IDEE UND PLAN DER TRAGÖDIE[1]).

VON

HEINRICH GERLAND (JENA).

Jedes Kunstwerk ist eine in die Erscheinung getretene Idee, sie mag sich in Tönen oder in Worten, in Handlungen oder sonst verkörpern als Bild, Gedicht, Statue usw. Eine Erscheinung, die uns nur um ihrer selbst willen entgegentritt, wie z. B. die Photographie, ist kein Kunstwerk, dessen entscheidender Inhalt daher immer im Symbolischen gefunden werden muß. Je klarer nun in einem Werk die Idee ist, d. h. je reiner, plastischer ihre Verkörperung durchgeführt ist, desto größer ist der künstlerische Wert des Werkes, desto höher steht der Künstler, wie denn Raffael, Mozart, Schiller in dieser Hinsicht unübertroffen sind. Da die einzelnen Teile eines Kunstwerkes durch die Idee zusammengehalten werden, die als das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen allein imstande ist, auf das ästhetische Gefühl der Menschen einzuwirken, sei es begeisternd oder sonst Stimmungen erweckend, so kann nur aus ihr heraus ein Kunstwerk verstanden und nur durch ihre Entwicklung ein Kunstwerk erklärt werden. Und wie man aus dem Charakter eines Menschen heraus allein seine Taten beurteilen kann, die diesem gegenüber

1) Die nachstehende Abhandlung ist im Winter 1895/96 geschrieben. Ein Versuch, sie in den Goethe-Jahrbüchern zu veröffentlichen, scheiterte damals, wohl an der historischen Einstellung der Zeit. Wenn ich mich jetzt entschlossen habe, die kleine Arbeit zu veröffentlichen, so geschah es im Hinblick auf die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Rickertschen Abhandlungen, mit denen an mehr als einer Stelle meiner Ausführungen Uebereinstimmung besteht, eine Tatsache, die vielleicht doch für die hier vertretene Auffassung beweisend sein dürfte. Denn wenn zwei unbefangene Leser lediglich aus der Lektüre der Dichtung zu denselben Resultaten in grundlegenden Punkten kommen, sollte da nicht das alte Rechtssprichwort Geltung finden, daß durch zweier Zeugen Mund die Wahrheit kund wird? Ich darf endlich bemerken, daß ich an meiner Jugendarbeit nichts geändert habe, was vielleicht manches in der Form entschuldigt.

immer nur bedingte Erscheinungen sind, so kann das Einzelne des Kunstwerkes nur aus seiner Idee heraus begriffen werden. Die Ausdrucksform ist zwar nicht irrelevant, der Gehalt aber doch das Beseelende, Belebende, Entscheidende. Das Bestreben, die Idee möglichst klar zu gestalten, oder um mit Goethe zu reden, den Gedanken möglichst rein zu haben, treffen wir bei allen Künstlern, die sich im ewigen Kampf mit dem widerstrebenden Material befinden, in einem Kampf, der Goethe dazu trieb, das Bild reden zu lassen, wo das Wort versagte, Michelangelo zum Wort zu greifen, wenn der harte Marmor nicht reden wollte.

Entscheidet nun aber die Idee über den ästhetischen Wert eines Werkes, so ist klar, daß es Aufgabe des Aesthetikers ist, sich in erster Linie mit der Idee, weniger aber mit der Erscheinung zu beschäftigen. Diese letztere aus ihren historischen Bedingungen und Voraussetzungen zu werten und zu begreifen, ist Aufgabe des Literarhistorikers. Der Philosoph dagegen begreift das Gleichnis des Vergänglichen, indem er den Kern aus der Schale löst. Nicht wie, sondern daß sich die Idee verkörpert, ist das Große.

Von diesem Gesichtspunkt aus soll versucht werden, aus der Tragödie Faust ihre Idee zu entwickeln und aus dieser heraus die einzelnen Teile der Dichtung zu erklären. Der Beweis der Richtigkeit dieser Erklärung liegt immer in ihrer einfachen Natürlichkeit. Ohne Künsteleien aus Faust herauszulesen, was Goethe hineingelegt hat, ist die erste Aufgabe für das Verständnis. Dabei ist die Geschichte der Faustdichtung ohne Belang. So wie die Tragödie jetzt vorliegt, so hat sie Goethe als einheitliches Ganzes abgeschlossen und der Menschheit hinterlassen. Und mag auch früher die Idee der Dichtung eine andere gewesen sein (was kaum anzunehmen ist), mögen auch Rudimente an frühere Epochen der Gestaltung erinnern, Goethe hat bewußt ein einheitliches Werk hinterlassen. Und einheitlich, das ist die Aufgabe für die, denen das Werk geschenkt wurde, muß es begriffen werden.

War aber vielleicht früher die Idee eine andere? Die Frage muß verneint werden. Die Konzeption der Dichtung erscheint vielmehr von Anfang an eine und dieselbe. Die frühesten Jugendszenen spiegeln das wieder, was die Szenen der letzten Jahre enthalten. So ist der Grundgedanke immer gleich geblieben, nur die Ausführung hat gewechselt. Wenn Mephisto ursprünglich eine andere Stellung einnahm, indem er als ein Diener des Erdgeistes erscheint [1]), so betrifft das nur die Behand-

1) Man denke an folgende Stellen:

Erhabner Geist, du gabst mir alles,

lung, nicht aber die Bedeutung Mephistos. Und gerade, daß Goethe diese Rudimente, die er doch sicher kannte, nicht ausgemerzt hat, beweist, wie wenig fähig er sie hielt, die Einheit der Tragödie in ihrem höheren Sinn als Idee zu stören.

Was das Verständnis der Faustdichtung am meisten erschwert, ist die unendliche Mannigfaltigkeit, die Buntheit, das Gewirr der Szenen. Der Blick, geblendet durch die rauschenden Einzelheiten, vermag nicht mehr durch sie hindurch zur zusammenhaltenden Einheit zu gelangen. Dies liegt an der künstlerischen Veranlagung Goethes, der durch und durch Epiker, wohl seit Homer der größte, dies auch da blieb, wo er dramatisch sein wollte. Dramatisch ist nun aber der Faust nirgends. Auch nicht in der Gretchentragödie, wenn auch der bestrickende poetische Reiz den Hörer unwiderstehlich fortreißt. Das ganze Werk ist vielmehr episch behandelt, d. h. alle Details sind mit dem größten Behagen ausgemalt, eine Fülle der herrlichsten Weltweisheit wird entwickelt, und Episoden reihen sich an Episoden. Ich erinnere an die Gretchentragödie, die im ganzen Plan nur als Mittel zur Darstellung der Hauptidee gedacht, weit darüber hinausgewachsen und beinahe selbst Endzweck geworden ist, so daß der Hörer beinahe mehr verwirrt und abgelenkt wird, als es im Interesse des Ganzen ratsam erscheint. Das gleiche gilt von der Walpurgisnacht, dem Mummenschanz usw., die alle absolut nötig im Plan des Stückes sind, aber episch behandelt der Einheit des Werkes bedrohlich werden. Ich erinnere ferner an Mephistos Gespräche mit dem Schüler, die Verhandlungen des Kaisers mit seinen Fürsten im 4. Akt und schließlich den Walpurgisnachttraum, der allerdings in gar keinem Zusammenhang mehr mit dem übrigen steht [1]). Durch dies Geranke von schönen Blüten sich hindurchzuringen, ohne sich von ihnen verführen zu lassen, ist die schwere Aufgabe.

Die Idee der Fausttragödie ist, wenn ich so sagen darf, eine pädagogisch-philosophische, wie ja überhaupt das erziehliche Moment in allen Werken Goethes eine bedeutende Rolle spielt. Man denke nur an Wilhelm Meister, an die Sprüche in Prosa und anderes mehr. Aber das Pädagogische ist hier im höchsten Sinne zu nehmen. Es ist eine Pädagogik der

---

Worum ich bat . . . Du gabst zu dieser Wonne,
Die mich den Göttern nah und näher bringt,
Mir den Gefährten . . .

und ferner:

Großer herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigest,
warum an den Schandgesellen mich schmieden?

1) Er ist eine in der Art der Xenien gedachte Polemik. Aehnlich wird im zweiten Teil der Streit der Plutonisten und Neptunisten behandelt.

Menschheit und zwar hier eine Pädagogik des Individualismus. Wir finden diese Idee bereits im Prolog im Himmel ausgesprochen, wo sie die Gestalt der Wette des Herrn mit Mephisto annimmt. Es ist die Idee, daß der Mensch nur aus sich selbst heraus zum Höheren gelangen kann. Die Versittlichung, die Erziehung des Menschen im höchsten Sinne an der Erfahrung durch sich selbst ist der eigentliche Gedanke der Dichtung. Nichts kann aus dem Menschen kommen, was nicht in ihm ist. Die Keime sind mit ihm gegeben und ebenso die lebende bildende Kraft. Das Leben nun, das Sichentfalten der Keime, ist das gute Element, ist der Geist, der den Körper durchflutet, und dem sich immer wieder die zu überwindende Materie widersetzt. Aber wie das Leben des Menschen dem Geist entspricht, so äußert sich die Materie in den Sinnen. Und der ewige Konflikt der Sinne mit dem Geist, dieser Dualismus, der sich durch die Entwicklung und das Leben eines jeden Menschen zieht, und seine Lösung in einer übergeordneten Einheit, das ist die Aufgabe, deren Darstellung die Faustdichtung gewidmet ist. Daß diese Aufgabe nur durch den Menschen selbst gelöst werden kann, Entsinnlichung und Versittlichung des Menschen durch sich selbst, das ist die Idee der Tragödie. Und wie dieses Ziel erreicht wird, das ist der Inhalt des Werkes [1]).

Faust ist die Entwicklungsgeschichte des Menschen von der untersten Stufe an, wo er sich in roher Genußsucht verliert bis zu den reinen Höhen der Vollendung. Ein ähnliches Problem enthält auch Wilhelm Meister. Beide, Faust und Meister, streben bewußt und unbewußt die Krone des Lebens an, und beide finden die Erlösung ihres Strebens in der Tat [2]).

---

1) Man denke an folgende Stelle:

> Nur noch ein Wort! bisher mußt ich mich schämen
> Denn Alt und Jung bestürmt mich mit Problemen,
> Zum Beispiel nur: noch niemand konnt' es fassen,
> Wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen,
> So fest sich halten, als um nie zu scheiden,
> Und doch den Tag sich immerfort verleiden.

Wagner spricht an dieser Stelle das Problem der Fausttragödie auf das deutlichste aus. Es ist ein liebenswürdiger Humor Goethes, mitten in der Entwicklung des Problems das Problem selbst durch den lebensblinden Theoretiker und Dogmatiker erwähnen zu lassen, durch den Mann also, dem seine Lösung niemals gelingen kann.

2) Bei Meister charakterisieren sich die verschiedenen Entwicklungsstufen in den verschiedenen Frauen seiner Neigung und der Art der Neigung, die er ihnen entgegenbringt. Seine Entwicklung ist abgeschlossen in dem Augenblick, da er an die Männer des Turms die entscheidende Frage stellt: Ist Wilhelm mein Knabe?

Sie schreiten beide von Stufe zu Stufe, beide fehlend, beide irrend. Aber der Irrtum liegt im Streben. Erst am Ziel ist die Aussicht frei, so über die Wahrheit wie über den Irrtum. Und Spinozas »Wissen ist Erkennen« klingt uns sowohl aus Faust wie aus Meister wieder.

In Faust verkörpert sich das unendliche Streben und Sehnen der Menschheit, aus dem Zustand des Werdens in den des Seins zu gelangen. Jenes Streben und Sehnen, das uns die Kindheit als höchstes Glück, als goldenes Zeitalter erscheinen läßt, weil wir in ihr nichts verlangten, nichts wollten, jenes Streben und Sehnen, das in seinen Träumen den ganzen Drang des Lebens in der Ruhe des Paradieses ausklingen läßt. Denn die Entwicklung ist der Schmerz, die Vollendung aber das Glück.

Dieses Streben nun entspringt der Ahnung eines höheren Glückes, als wir es zurzeit besitzen. Es zu erlangen, es zu erstreben, das streben wir alle an. Nur der Gleichgültige wird sich nicht entwickeln, aber kann es in diesem Strom des Daseins denn wirklich Gleichgültiges geben? So ist die fortschreitende Entwicklung der Menschheit kein leerer Traum. Sie ist eine Tatsache, die Goethe in die erhabenen Worte gekleidet hat:

> Erhebe dich zu höheren Sphären,
> Wenn er dich ahnet, folgt er nach.

Und doch, und hierin liegt die große Tragik der Menschheit: ganz glücklich wird auch der Vollendete nicht mehr! Mag er auch mit den seligen Knaben rufen:

> Glücklich sind wir, allen allen
> Ist das Dasein so gelind,

in seinen Jubel mischt sich ein Klang überwundener Schmerzen, denn nur der erkennt das Glück, der das Unglück erkannt hat. Der wahrhaft Glückliche ist immer unbewußt.

Aus dem Ausgeführten erklärt sich der Plan und Aufbau der Tragödie. Sie stellt eine Stufenleiter dar, auf der Faust langsam, aber sicher emporsteigt, von dem dunklen Sehnen getrieben nach der Krone des Lebens, danach, daß auch ihn lebendiges Leben, d. h. schöpferisches, Leben erzeugendes, weil es ist, nie vergehendes Leben durchflute, bis dahin, wo er den Hauch dieses Geistes in sich fühlt. Und die einzelnen Teile der Tragödie, die sich genau voneinander trennen lassen, versinnbildlichen die einzelnen Sprossen der Leiter und das Steigen von einer Stufe zur anderen. So ist der Faust einzuteilen:

1. bis zum Auszug Fausts in die Welt,
2. bis zum Tode Gretchens,
3. bis zum Versinken Helenas, welcher Teil wieder zerfällt:
   a) bis zur Beschwörung Helenas,

b) bis zum Versinken derselben,

4. bis zur Erkenntnis der letzten Wahrheit, bis zum Tode Fausts.

Die Handlungen eines Menschen sind die Erscheinungsformen seiner sittlichen Entwicklung. Die Handlungen Fausts sind nur Symbole, aus denen sein innerer Zustand und Werdegang rekonstruiert werden muß.

Wir treffen Faust zunächst in seinem gotischen Zimmer an. Er strebt reines Leben an und fühlt sich dadurch, daß er Mensch ist, fortwährend an der Erreichung seines Zieles gehindert. Aber wie hat er versucht, das wahre Leben zu finden? Er hat die Theorie studiert, er hat alle Fakultäten durchlaufen, so daß er nun so ziemlich alles weiß, was menschliche Gelehrsamkeit ihm zu bieten vermag. Aber gibt ihm das Ruhe? Fliegen nicht seine Gedanken mit den Mondesstrahlen weit fort über die schimmernden Berge? Will er nicht auf den Waldwiesen im Nachttau sich von allem Wissensqualm reinbaden? Fühlt er nicht in der inneren Unruhe, um mit Leibniz zu reden, das ungelöste Problem seiner selbst? Er will erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, und er ahnt, daß nur die reine Natur ihm Antwort auf seine Frage geben kann. Aber wo findet er die?

Wir sehen, alle Keime zur Entwicklung sind bereits vorhanden, die, wie Leibniz von seinen Monaden sagt, tout l'avenir in sich tragen. Die Welt ist nicht verschlossen. Verschlossen ist nur der Sinn, und so muß es ein Mittel geben, das den blinden Sinn öffnet und die Nacht des Suchenden mit Licht erfüllt. Aber vermag das die Theorie zu leisten? Kann uns die tote Wissenschaft mit Leben erfüllen, mit der Kraft der Elemente, die schaffen und wieder schaffen? Diese Sehnsucht nach den Elementen, die bei Faust mit elementarer Gewalt sich kundgibt, zwingt den Geist der Elemente in seine Sphäre. Doch Faust ist nicht seinesgleichen. Wohl fühlt der Mensch in sich etwas Verwandtes mit dem Titanen, der Geist, ich betone, der Elemente aber weist ihn zurück. Und Faust, der sich eben noch als Cherub, d. h. doch als reiner Geist gefühlt hat, erblickt in sich nun nichts anderes als den staubgewordenen Wurm. Wie er sich eben nur als Geist fühlte, fühlt er sich jetzt nur als Materie. Der Konflikt zwischen beiden kann nicht schärfer ausgedrückt werden.

In diesem Schwanken zwischen Extremen zeigt sich aber auch die ganze Haltlosigkeit Fausts. Er ist ein Spiel von jedem Druck der Luft, seine Empfindungen lenken und beherrschen ihn.

Vom Gefühl seiner Unzulänglichkeit überwältigt, verfällt Faust in das entgegengesetzte Extrem, in die Verachtung, d. h. in den Unglauben an das Geistige. Hatte er eben, wie kleine Kinder nach Sternen greifen, seine irdischen Schranken für nichts achtend sich angemaßt, ein reiner

Geist mit Geistern zu leben und zu wirken, hatte er so, sehr zu Unrecht von der Tatsache der Menschheit aus, das Körperlichmaterielle für nichts erachtet, so wird er nun reiner Materialist. Die Wissenschaft, das Reich der Idee verachtet er, weil sie ihm auf seine qualvolle Frage doch nie Aufschluß geben wird. Wozu lesen und immer wieder lesen,

daß überall die Menschen sich gequält,
daß hie und da ein Glücklicher gewesen?

Wozu leere Nüsse klauben in dieser Mottenwelt? Seine ganze Sinnlichkeit, eben noch verachtet, bäumt sich dagegen auf. Viel besser, das Wenige, was er hat, zu verprassen, als so länger zu leben. Das Leben besteht in der Befriedigung der Sinne, im Genuß. Und damit klingt der Ton an, der den ganzen ersten Teil der Tragödie beherrscht.

Wir sehen also: Faust, ein stark empfindender Charakter, befindet sich auf der Stufe der Entwicklung, auf der Geist und Sinne beide gleich zügellos um die Herrschaft ringen, auf der der Erkenntnisdrang nach abstrakter Theorie mit dem wilden Lebensgenuß kämpfen. Da sein dunkles Streben nach Vollendung durch den Geist nicht sofort erfüllt wird, wirft er sich ohne weiteres der Sinnlichkeit in die Arme, da er noch zu unentwickelt ist, ihren Verlockungen zu widerstehen.

Aber was ist ihm Genuß? Sterben müssen doch alle; ob früher oder später, ist so gleichgültig. Und führte der Tod in Nichts, er muß die Rätsel des Lebens lösen. In dieser Verzweiflung an sich selbst und an allem anderen liegt eine der bedeutsamsten Krisen und zugleich die erste, die Faust durchmacht, die Krisis, in der er beides verneint, das Geistige und das Sinnliche zugleich. Sie stellt ihn, nachdem er sie überwunden hat, mitten in das Leben. Sie befreit ihn von der Theorie, von der Gefahr, unter dem Wust von Gelehrsamkeit zu verknöchern und die eigentliche Welt der Tatsachen nur durch die trüben Fenster seines gotischen Zimmers sehen zu können. Die Geheimnisse der Natur lassen sich nicht lösen mit Zangen und Bügeln. Es ist die Ueberwindung der Theorie, der blaßgrauen Doktrin, die Faust durchkämpfen muß. Denn (und das ist der große Sinn, der in diesen Szenen liegt) die Sinne haben ihre begründete Bedeutung für den Menschen, der nicht nur Geist, sondern auch Materie ist.

Allerdings verläßt Faust die Theorie, wie etwa ein Nachtwandler seine Wege geht. Er folgt einem dunklen Streben, das ihm selbst nicht klar ist, das er in verworrener Anschauung für den Zug der Sinnlichkeit hält. Und wohl, die Sinne haben an seiner Wandlung ihren Anteil. Aber es liegt in seiner Entwicklung mehr. Auch der wahre Geist treibt ihn aus der bloßen Theorie heraus in das wahre Leben, höheren Zielen zu. So ist ein

jedes Streben. Der überwundene Standpunkt ist uns klar und das Durchgerungene. Das zu Erstrebende ahnen wir bloß, wie im Gebirge sich vor dem Ziel immer neue, immer steilere Höhen wölben. Aber in dem Ahnen des Besseren liegt, wie wir schon gesehen haben, die Sehnsucht nach ihm und damit seine ewige Nachfolge.

Was Faust rettet, ist teils seine Sinnlichkeit, die sich, wenn auch unbewußt, mit liebenden Organen an die Welt klammert. Teils ist es aber ein tiefes Gefühl seines innersten Wesens, das bei den Klängen der Auferstehungslieder lebendig wird. Es ist halb unbewußt das Gefühl (nicht der Glaube!) eines ewigen Lebens, das der Mensch sich nicht wie goldene Früchte leichthin vom Baum brechen kann, das er vielmehr in steter ernster Arbeit als Entwicklungsziel erkämpfen muß. Es ist sein religiöses Empfinden, das ohne Formel und frei vom Dogma seit seiner frühesten Jugend in ihm lebendig ist, ein Gefühl, das auch noch in einer späteren Szene lebendig wird, als er die Bibel ins Deutsche übertragen will [1]).

So lebt er fort, seiner eigenen Auferstehung entgegenringend. Er sucht sie in der Natur. In diese flieht er immer und immer wieder, in allen schweren Stunden seines Lebens, Ruhe findend, Schmerz vergessend, Kräfte sammelnd; zu ihr flieht er auch jetzt. Sie redet mächtig zu ihm, aber auch sie läßt ihn nur den Konflikt der menschlichen Natur mit sich selbst ohne Lösung empfinden, einen Konflikt, den er in die Worte faßt:

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen,
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen.
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Den Verlockungen der ersten, der sinnlichen Seele gibt er immer mehr Gehör, aber auch hier finden wir bereits eine Ahnung der Lösung des Problems, wenn Faust inmitten des Schwarmes fröhlicher Menschen ruft:

Zufrieden jauchzet groß und klein,
Hier bin ich Mensch, hier darf ichs sein.

Es liegt hier eine Ahnung des Richtigen und zugleich ein Irrtum. Die Ahnung des Richtigen ist, daß man Mensch nur im ganzen sein kann. Aber wie durch nichts mehr und öfter Verwirrung gestiftet ist als durch die Verwechslung von Grund und Folge, so gerät Faust auf einen falschen

---

1) Auch diese Szene ist überaus wichtig für die Entwicklung der Gesamtidee, da hier die entscheidende Erkenntnis von der Bedeutung der Tat für das menschliche Leben bereits, wenn auch nur als reine Theorie, auftaucht.

Weg, indem er etwas für den Grund hält, was in Wahrheit nur die Folge eines anderen viel tieferen Faktors ist. Er hält den Genuß, die Freude des Volkes für dessen wahren Himmel, d. h. für den Grund seiner Glückseligkeit. Und das ist falsch. Was Faust beneidet, ist Sinnengenuß, was ihn treibt, ist Sinnlichkeit. Er, der skeptische Materialist, glaubt an nichts mehr. Die Gefühle seines Herzens schweigen, sein Weg verliert sich über ihm im Nebel. Da seine früheren Träume verflogen sind, wirft er sich der Sinnlichkeit in die Arme.

Das ist der Augenblick, in dem Mephisto erscheinen muß, und er erscheint. Geister seiner Art kommen nur, wenn sie sicher sind, Erfolg zu haben. Es ist bei ihm wie überhaupt mit dem Wunderbaren in der Kunst. Das Wunderbare steht immer in Beziehung zu einer Person, so daß es als Selbstzweck keine Bedeutung hat. Und zwar tritt es uns in zwei Erscheinungsformen entgegen. Entweder ist es die symbolische Darstellung eines inneren Vorganges, einer Stimmung, oder aber es entspringt dem Allgemeinen. Es liegt hier in der Fabel und dient zur Verkörperung der Idee als rein zufälliges Ereignis, das durch ein anderes ebenso gut ersetzt werden könnte, und an dem der Charakter des Menschen sich zu bestätigen hat. Das Wunderbare ist in dieser Form das in eine allerspeziellste Form gebrachte Allgemeine. Man denke an die Hexen in Macbeth. So oder so, Macbeth ging seinen Weg auch ohne die Irrlichter der Luft, denn im Leben und in der Kunst ist immer dasselbe: der Mensch geht an sich selbst zugrunde.

Es gibt nun aber noch eine gewisse Mischform der beiden Gattungen des Wunderbaren. Hierzu gehört die Erscheinung Mephistos. Er ist eine reine Personifikation eines inneren Vorganges, und doch wird man sofort empfinden, daß er einer ganz anderen Gattung angehört, wie etwa der schwarze Ritter in der Jungfrau. Das liegt an Folgendem. Der Inhalt einer Tragödie besteht darin, daß der Held in einen Konflikt gerät. Je nach dem Inhalt kann man nun zwei Arten von Tragödien unterscheiden, die man Individual- und Sozialtragödien nennen könnte. Denn da das Tragische in dem Konflikt des Strebens mit der Beschränktheit des Strebenden besteht, so bildet das einemal die Individualität, das anderemal die Sozietät die Schranke. Im ersten Fall ist der Konflikt immer ein rein innerlicher, der mit der Erkenntnis seiner selbst beginnt. Das anderemal liegt der Konflikt in der Stellung des Individuums zur Sozietät. Das einemal kommt das Individuum mit sich, das anderemal mit der Außenwelt in Konflikt.

Faust ist ein Beispiel einer Individualtragödie. Mithin liegt der psychologische Vorgang, den Mephisto darstellen soll, bereits in der Idee des

Stückes. Ja er bildet eigentlich die Idee, die Mephisto verkörpern soll. Denkt man sich Mephisto aus der Tragödie fort, so ist einleuchtend, daß Faust auch ohne ihn sich so entwickelt hätte, wie er sich entwickelt. Sagt doch Mephisto selbst:

Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müßte doch zugrunde gehn.

So ist Mephisto in dieser Tragödie des menschlichen Dualismus Vertreter der Materie, Gegenspieler zu Faust und doch in Wahrheit nur ein Teil von Faust, Verkörperung eines psychischen Vorganges und doch ein Teil der Fabel.

Als Vertreter der Materie sucht Mephisto im Leben nur eine Regung der Sinne. Er vertritt, wie gesagt, das sinnliche Moment im Faust, und er kann daher erst erscheinen, muß aber dann auch erscheinen, wenn die Sinne die Oberhand im Faust gewinnen. Mephisto braucht Faust wahrhaftig nicht zu verführen. Ruft ihm dieser doch zu:

Ich habe mich zu hoch gebläht,
In Deinen Rang gehört' ich nur.
Der hohe Geist hat mich verschmäht,
Vor mir verschließt sich die Natur.
Des Denkens Faden ist zerrissen,
Mir ekelt lang vor allem Wissen.
Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit
Uns glühende Leidenschaften stillen. . . .

Und doch, auch hier klingt bereits eine leise Ahnung an, daß sich Faust, wenn auch unbewußt, auf dem richtigen Wege befindet. Es ist ein innerer unwiderstehlicher dunkler Drang, der ihn ahnungsvoll in das Leben hinaus reißt.

Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
Ins Rollen der Begebenheit.
Da mag denn Schmerz und Genuß
Gelingen und Verdruß
Aufeinander wechseln, wie es kann.
Nur rastlos betätigt sich der Mann.

Und ferner:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen.
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh' auf meinen Busen häufen
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern.

Und doch, wie materialistisch, d. h. wie rein sinnlich faßt Faust die Welt auf, wenn er schließt:

Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.

Noch glaubt Faust nicht, daß ihn die Sinne befriedigen können. Stolz ruft er:

> Kannst Du mich mit Genuß betrügen,
> Das sei für mich der letzte Tag.

Aber er hat nicht mehr die Kraft, dem Genuß zu widerstehen. Noch trotzt er Mephisto, noch will er Herr der Sinne bleiben, da schläfert ihn der Geist der Verneinung mit süßen Melodien ein, und Faust erwachend folgt ihm willenlos in die blaue weite Welt.

Mephisto, der Vertreter der Materie, haßt den Geist, den er besiegen, den er vernichten will. Und zwar will er ihn gemein machen, will ihn zum Staub erniedrigen, indem er ihn zum Sklaven der Sinne macht. So höhnt Mephisto:

> Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
> Durch flache Unbedeutendheit.

An anderen Stellen der Dichtung ist übrigens noch bedeutend schärfer ausgesprochen, daß Mephisto und Faust sozusagen nur eine Person mit zwei Seelen sind. Dies ist z. B. der Fall in der Szene in Prosa:

> Großer, herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigest, der du mein Herz kennst und meine Seele, warum an den Schandgesellen mich schmieden?

Der große Geist ist die Natur, die Geist und Materie zu einem Gebilde zusammengeschmiedet hat:

> Erhab'ner Geist, Du gabst mir, gabst mir alles,
> Warum ich bat....
> Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
> Kraft, sie zu fühlen, zu genießen.
> ... Du gabst zu dieser Wonne ...
> Mir den Gefährten, den ich schon nicht mehr
> Entbehren kann, wenn er gleich kalt und frech
> Mich vor mich selbst erniedrigt und zu nichts
> Mit einem Worthauch deine Gaben wandelt.

Diese Stellen sind auch historisch interessant. Sie entstammen beide frühesten Perioden der Dichtung, wie man aus der Anrufung des erhabenen Geistes sieht. Sie beweisen, da sie die Idee der Tragödie beinahe kraß aussprechen, daß in der Tat die Idee des Werkes von Anfang an dieselbe gewesen ist, wenn auch Plan und Ausführung sich geändert haben.

Ziehen wir das Fazit des ersten Teiles:

Faust ist zwar gelehrt, aber sittlich noch unentwickelt. Die sittliche Erziehung kann nicht durch abstrakte Theorie erreicht werden. Sie ist nur im Leben zu erzielen. Sittlich unentwickelt schwankt Faust von Leidenschaft zu Leidenschaft, jeder Wallung nachgebend, schwach, schwankend, haltlos. Jedem Eindruck zugänglich, steht er bei aller Ge-

lehrsamkeit unter der Herrschaft der Sinne, die er vergebens und auch mit Unrecht zu töten versucht hat. Denn die Sinne stellen die Verbindung des inneren Menschen mit dem Ganzen, mit der Außenwelt her, die sich nur durch jene ergreifen läßt.

Der zweite Teil, der bis zur Kerkerszene geht, schildert uns nun Faust, wie er im Genuß das wahre Leben sucht, und Faust, wie er sich aus dem Genuß emporarbeitet zu der nächsten höheren Stufe. Es ist ein langer Weg, bis Faust dahin gelangt, wo er sagt: Genießen macht gemein! Das ist schon die Zeit der Erinnerung:

> Hier wittert's nach der Hexenküche,
> Nach einer längst vergang'nen Zeit.

Das psychologisch Interessante dieses Abschnitts liegt in dem Kampf des Geistes gegen die Sinne, in dem allmählichen Erschlaffen des Geistes, in seiner letzten höchsten Anstrengung und seinem endlichen Sieg.

Mephisto bietet Faust Genuß jeder Art. Sie zechen und treiben Schwänke mit den Studenten. Sie ziehen umher, überall genießend von Ort zu Ort. Faust, der noch eben stolz ausrief: Dem Taumel weih' ich mich, dem schmerzlichsten Genuß, findet nach und nach Gefallen an dem Treiben. Er lehnt den Gedanken an Tätigkeit geradezu ab:

> Das bin ich nicht gewöhnt, ich kann mich nicht bequemen,
> Den Spaten in die Hand zu nehmen,
> Das enge Leben steht mir gar nicht an.

Sein Geist ist erschlafft, und wie leicht ein derartiger Zustand beim Menschen eintritt, hat bereits der Herr im Prolog ausgesprochen. Das ist ein ganz anderer Faust als der des Anfangs. Besonders signifikant wird seine, wenn ich so sagen darf, sittliche Verrohung in seiner Stellung der Frau gegenüber. Man betrachte nur ihn, der Gretchen zuerst gesehen hat. Jeder Glaube an Weiblichkeit, an die Ehre und Würde der Frau ist ihm verloren gegangen. Er sieht in ihr nur das Mittel, seine Gelüste zu befriedigen, die Dirne. Es genügt, Faust reden zu lassen:

> Hör, Du mußt mir die Dirne schaffen
> . . . .
> Ist über vierzehn Jahre doch alt.
> . . . .
> Mein Herr Magister lobesam,
> Laß er mich mit dem Gesetz in Frieden.
> Und das sag ich ihm kurz und gut:
> Wenn nicht das süße junge Blut
> Heut' Nacht in meinen Armen ruht,
> Sind wir um Mitternacht geschieden.
> Hätt' ich nur sieben Stunden Ruh,

Brauchte den Teufel nicht dazu,
So ein Geschöpfchen zu verführen.

Hier übertrifft der Schüler den Lehrer. Mephisto hat recht mit seinem Faust gespendeten Lob: Du bist so ziemlich eingeteufelt. Und wodurch tröstet er ihn schließlich? Mit der Aussicht eines raffinierteren Sinnenkitzels als des plumpen Drauflosgenießens. Hier steht Faust völlig unter der Herrschaft der Sinne.

Er lernt Gretchen kennen.

Ein Ideal der Weiblichkeit hat Goethe in ihm weder schildern wollen noch schildern können. Denn er schildert einmal nirgends Ideale, ein Ideal hätte aber andererseits nicht in den Plan des Stückes gepaßt. Hätte es doch auch den jetzigen Faust nie zu reizen vermocht, sondern ihn vielmehr nur abgestoßen. Was Goethe in Gretchen schildern will, ist die Frau, wie sie aus der Natur hervorgeht, im Anfang ihrer sittlichen Entwicklung. Sie ist Repräsentantin des weiblichen Geschlechts als reines Kind der Natur, wie Faust Repräsentant des männlichen Geschlechts, beide zusammen also Repräsentanten der Menschheit.

Und so sittlich noch unentwickelt, mit dem ganzen natürlichen Zauber ihres Geschlechts, mitleidig, gutmütig, liebenswürdig, fleißig, fromm, aber auch mit all den natürlichen Fehlern ihres Geschlechts, eitel, putzsüchtig, gedankenlos, gefallsüchtig, tritt sie uns entgegen. Ganz harmlos ist sie nicht mehr. Schon als Faust ihr gegenübertritt, sagt sie:

Ach, dacht' ich, hat er in deinem Betragen
Was Freches, Unanständiges geseh'n?

Sie weiß genau, als sie sich mit Faust einläßt, daß sie etwas Unrechtes tut. Antwortet sie doch auf seine Bitten, sie begleiten zu dürfen:

Die Mutter würde mich . . . lebt wohl.

Aber was Gretchen bei weitem über Faust in seinem damaligen Zustand stellt, ist, daß bei ihrer Liebe die Sinne fast gar nicht mitsprechen. Sie schaudert instinktiv vor Mephisto zurück. Wohl regen sich auch bei ihr andere Gefühle:

Mein Busen drängt
Sich nach ihm hin.
Ach, dürft' ich fassen
Und halten ihn.
Und küssen ihn
So wie ich wollt,
An seinen Küssen
Vergehen sollt!

Aber Gretchen wird sinnlich aus Liebe, während Faust aus Sinnlichkeit liebt. Die Liebe der Frau ist hingebend, selbstlos, aufopfernd, die des

Mannes, der sich befriedigen will, genießend, selbstsüchtig. Die Liebe der Frau hat Goethe in einem seiner Lieder schön mit den Worten dargestellt:

> Nimm hin das vielgeliebte Weib,
> Den jungen, unberührten Leib,
> Es ist nun alles Dein eigen.

Es liegt in dieser Auffassung die große Wahrheit, daß die Frau von Anfang an auf einer anderen sittlichen Stufe steht als der Mann. Das Endziel menschlichen Strebens, die Sinnlichkeit in den Dienst der Zwecke, damit der Sittlichkeit zu stellen, erreicht die Mutter. So liegt in der Geburt die Vollendung der Frau. Ihr Kampf um Entwicklung ist intensiver, aber kürzer. Zu einer Zeit, da Faust auf seinem niedrigsten Niveau angelangt verloren erscheint, ist Gretchen bereits gerettet.

Dieser Uebergang vom Sinnlichen zum Sittlichen zeigt sich am deutlichsten in den beiden Monologen: Meine Ruh' ist hin, und dem wunderbaren: Ach, neige, du Schmerzensreiche, dein Antlitz gnädig meiner Not. Die Liebe adelt, hebt die Frau, nicht aber immer auch den Mann.

Dies läßt sich deutlich an Faust erkennen. Zwar wird seine erste sinnliche Liebe zu Gretchen dadurch gedämpft, daß er in ihr das höhere Sittliche ahnt, ja er flieht Gretchen sogar, aber er kann sich nicht fliehen. Er unterliegt seinen Sinnen. Wenn Gretchen in mütterlicher Freude, dem Besten, was die Menschheit besitzt, von ihrem toten Schwesterchen spricht, Faust ist unfähig, mit ihr zu empfinden. Er sieht nur mit halb verrückten Sinnen sie: Ein Engel, wenn's dir glich. Gewiß, Goethe hat das wohl nicht vorbedacht alles so ausgeführt, wie wir es hier zu entwickeln versuchen. Aber das ist das Wirken des wahren Genies, daß es unbewußt schafft. Und wie er das Leben wahrheitsgetreu schildert, läßt er auch alle seine tiefsten Geheimnisse mit anklingen.

Fausts Flucht vor Gretchen ist nur vorübergehend. Ruft er doch selbst aus:

> Du gabst zu dieser Wonne
> Mir den Gefährten, den ich schon nicht mehr
> Entbehren kann. . . .
> Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer
> Nach jenem schönen Bild geschäftig an.

Ein offeneres Eingeständnis der eigenen Schwachheit ist wohl kaum möglich. Und doch, ein tiefes Unbefriedigtsein macht sich schon hier geltend:

> So tauml' ich von Begierde zu Genuß,
> Und im Genuß verschmacht' ich vor Begierde [1]).

---

1) Ich mache darauf aufmerksam, daß auch auf dem Höhepunkt der Helenaszene die Entwicklung Fausts dadurch gekennzeichnet wird, daß er sich mit dem gegenwärtigen

Ohne Mephisto vermeint Faust nicht mehr leben zu können. Und wenn er unterliegt, so unterliegt er mit dem vollendeten Bewußtsein der Schuld.

> Was muß geschehn, mag's gleich geschehn.
> Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen
> Und sie mit mir zugrunde gehn.

Gretchen geht zugrunde, aber Faust?!

Der ganze Abstand Fausts von seiner Geliebten zeigt sich am deutlichsten nach vollbrachter Tat. Es ist eine der weisesten künstlerischen Ueberlegungen, die Goethe davon abhielten, Faust und Margarete nach jener Nacht, in der sie sich ihm gab, uns außer in der Kerkerszene zusammen zu zeigen. Denn der Duft der Poesie, der über ihrer Liebe lag, ist nun dahin. Statt dessen führt uns der Dichter den Zustand vor Augen, in dem sich beide befinden: Gretchen in tiefster Herzensqual, sich vor dem Muttergottesbild windend, Faust, den tollen Trubel der Walpurgisnacht aus vollen Zügen genießend. In Gretchen sehen wir das Sinnliche ganz ausgelöscht, wir sehen sie bereits emporgestiegen aus der Schwachheit. Faust dagegen schleicht nachts an ihre Tür, die, die er früher so hoch hielt, seine liebe Buhle nennend, der er wie einer feilen Dirne Schmuck und Geld schenken will.

> Und Du, was hat dich hergeführt?
> Armsel'ger Faust, ich kenne dich nicht mehr.

Und doch, was Faust rettet, ist seine Liebe zu Gretchen, oder vielmehr Gretchen selbst. Mitten im Rausch der Walpurgisnacht sieht er sie, wie sie einherschwebt, so ganz anders als alles um ihn her. Wieder ist es eine Ahnung des Höheren, die von ihr aus sich in Faustens Seele senkt. Und er folgt ihr nach bis zu den Höhen der Vollendung. So wird der Mann durch die Frau emporgehoben, gebessert, veredelt.

Aber nicht durch flüchtige Empfindungen allein kann die Umgestaltung in Faust sich vollziehen. Seine Läuterung fordert Größeres. Was ihn rettet, ist sein Schmerz. Denn der Schmerz ist allgemein betrachtet das Veredelnde in der Welt. In ihm liegt die ganze Entwicklung der Menschheit. Das Leiden ist ein Zustand, in dem sich jemand wider seine Natur befindet, ein Zustand, der den Schmerz als die Erkenntnis des Leidens hervorruft. In diesem liegt aber zugleich das Bestreben, dem Leiden abzuhelfen, die Ahnung eines leidlosen Zustandes, damit die Nachfolge des Besseren.

Zustand nicht mehr zufrieden fühlt, und erinnere an die Worte:

> Wäre das nur vorbei
> Mich kann die Gaukelei
> Gar nicht erfreuen.

Als Faust das Phantom der Walpurgisnacht an sich vorüberschweben sieht, kommt er noch zu keiner klaren Erkenntnis seiner selbst. Es schwebt vorüber, verdrängt von anderen Gestalten. Als vor ihm wahnsinnig, gefesselt, Mörderin des eigenen Kindes, Gretchen sich auf dem Stroh wälzt, da faßt ihn der Menschheit ganzer Jammer, der grenzenlose Schmerz, der mit eins die grelle Fackel über das eigene Selbst hält. Da wird die Erkenntnis wach, daß die Sterne, die ihn lockten, Irrlichter waren, die ihn statt auf festen Weg in den bodenlosen Sumpf geführt haben. Und in dieser Erkenntnis liegt bereits das Bestreben, sich aus dem Sumpf zu retten. Den Weg weist ihm Gretchen. Sie hat die Sinne überwunden, das ganze Glück der früheren Zeit leuchtet durch die offene Tür ihres Kerkers. Aber sie versteht es nicht mehr. Für sie ist es kalt und tot:

Mich an deine Seite zu schmiegen,
Das war ein süßes holdes Glück.
Aber es will mir nicht mehr gelingen,
Mir ist's, als müßt ich mich zu dir zwingen.

Sie hat ihr Glück verscherzt, da sie leichtsinnig das Bild von Sais entschleierte. Ihr Kind ist tot, das andere ist kein Glück mehr für sie. Und so hat sie die Sinne überwunden, ihre sittliche Vollendung erreicht. Mit Recht darf sie von sich sagen, daß sie an einem heiligen Ort steht, gerettet und verklärt.

So betrachtet streift die Kerkerszene nicht an das gefürchtete Maron der Griechen an. So betrachtet erschüttert und erhebt sie. Erschüttert sie, indem uns die Folgen der leichten Sinne vorgeführt werden, erhebt sie, indem wir sehen, daß die Kraft des Menschen eine ewige ist, die ihn aus den tiefsten Niederungen der Sinnlichkeit immer wieder emporheben kann zu den gewaltigen Bergen der Sittlichkeit, erhebt sie, wenn wir den ewigen Schrei innigster Liebe hören, die aus dem Zusammenbruche noch den Mörder des Glückes retten will, wenn wir die große Wahrheit erkennen, daß alles im Leben nützt, daß auch der Schmerz so unentbehrlich, so nötig ist, wie das Glück, ja daß nur durch den Schmerz ein Glück gedacht, überhaupt erreicht werden kann.

Das Resultat dieses Teiles ist:

Faust sucht das wahre Leben, das sich in seiner Schöpfungskraft betätigen muß, in den Sinnen. Statt Leben zu finden, zerstört er Leben. Gretchen ist tot, ihre Mutter, ihr Bruder, ihr Kind sind dahin. Statt zur Vollendung ist Faust in absteigender Linie zur Gemeinheit, zum Verbrechen gelangt. Aus den Folgen erkennt er das Wesen der Sinnlichkeit, befreit sich von ihr und kehrt ihr den Rücken [1]).

---

1) Beachtenswert ist, daß Goethe überall das entscheidende Gewicht auf die objektive

Aber ist dieser ganze Zeitraum für Faust ohne inneren Gewinn dahingegangen? Wir sahen eben, daß alles nützt. Hat die Betätigung der Sinne für Faust keinen Nutzen? Doch! Wir werden später sehen, daß der Mensch mit nichten seine Sinne töten soll. Sinnlichkeit und Sittlichkeit sollen zu einer höheren Einheit verbunden werden, wobei die Sinne die Diener sein sollen. Der Geist allein ist ebensowenig schaffend, wie die Sinne allein. Das ist der Erkenntnisgewinn der beiden ersten Epochen. Im zweiten Teil der Tragödie versucht Faust, der bisher isoliert das eine oder das andere auszuleben versucht hat, die beiden Tendenzen des eigenen Wesens, die Antithese des Menschen, in einer höheren Synthese zu vereinen.

Die Sinne führten ins Leben. Ihre Betätigung hat Faust, der mit seinen Büchern vermoderte, wieder frisch, wieder jung gemacht (Hexenküche), ihn kräftig und fähig gemacht, das Leben zu verstehen und zu ertragen. Beide nunmehr vergangene Perioden haben ihn vorbereitet zu der Stufe, die er jetzt erklimmt, und deren Darstellung die zwei ersten Akte des zweiten Teiles füllt. Der entscheidende Einschnitt ist am Schluß der Kerkerszene, denn von ihr an beginnt die stetig steigende Linie.

Wir haben gesehen, daß in der letzten Szene des ersten Teiles Faust zur Erkenntnis der Nichtigkeit, ja der Verwerflichkeit des Materialismus, des Sinnengenusses gekommen ist. In dieser Erkenntnis des Schlechten, Abzulehnenden liegt aber noch nicht die Erkenntnis, sondern, ich wiederhole, bloß eine Ahnung des Besseren, Anzustrebenden. Erkenntnis des Zieles und sittliche Vollendung ist dasselbe und beendet daher das Streben des Menschen. Solange der Mensch strebt, ist er aber über das letzte Ziel noch im unklaren und daher dem Irrtum ausgesetzt.

Es ist somit leicht verständlich, daß Faust zwar auf einer höheren Stufe stehend doch wieder auf einen falschen Weg gerät. In seinem Schmerz über das ungeheure Geschick Gretchens verloren, kann er sich das Irdische nicht mehr ohne Schmerzen denken. So sucht er das wahre Leben nicht mehr in der irdischen Welt, sondern in einem Zauberreich, erhaben über Raum und Zeit, er sucht die Krone des Lebens in der Kunst. Im ersten Monolog des zweiten Teiles wird dies deutlich ausgesprochen:

> Sie tritt hervor, und leider schon geblendet
> Kehr ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.
> So ist es also, wenn ein sehnend Hoffen
> Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
> Erfüllungspforten findet flügeloffen.

Tatsache der Besserung legt und somit eine Vergeltung des begangenen Unrechts gegenüber dem geläuterten Menschen nicht fordert.

> Nun aber bricht aus jenen ew'gen Gründen
> Ein Flammenübermaß. Wir steh'n betroffen.
> Des Lebens Fackel wollten wir entzünden,
> Ein Feuermeer umschlingt uns, welch ein Feuer!
> Ist's Lieb'? Ist's Haß, die glühend uns umwinden,
> Mit Schmerz und Freuden wechselnd ungeheuer?

Und dann am Schluß, wenn es vom Regenbogen heißt:

> Der spiegelt ab das menschliche Bestreben,
> Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
> Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.

Also im Reiche der Kunst, im Reiche der Schönheit, aber auch im Reiche der Träume liegt das wahre Leben. Den gemeinen Sinnengenuß flieht Faust, um den Genuß, den ihm eine höhere Sinnlichkeit bietet, aufzusuchen.

Seine Entwicklung im Reiche der Kunst beginnt von unten. Er tritt am Hofe des Kaisers auf, als phantastische Gestalt. Er leitet das bunte Treiben der Fastnacht, als Plutus geführt vom Knabenlenker Poesie. Wohl drängt sich die Menge um ihn, seine Gaben zu erhaschen. Doch sie bestehen in Träumen und Luftgebilden, schwer zu erreichen wie schillernde Schmetterlinge. In diesen Phantastereien, Maskeraden und Gaukelspiel, die gefährlich werden, wo sie sich in das praktische Leben als politische Handlungen eindrängen (Erzeugung des Papiergeldes), sucht Faust das Reich der Kunst. Und hierin bestärkt ihn Mephisto, soviel er nur kann. Der weiß gut, daß die niedere Kunst sinnlich ist, daß ihr Leben also sinnlich genießen heißt. Ihm liegt daran, Faust hier so zu verketten, daß er bereits auf diesem Entwicklungsstadium sein Streben beende. Sein Plan mißlingt. Faust genügt das Fratzenspiel nicht mehr. Er will die wahre Schönheit finden. Er fühlt die Kraft in sich, zu ihr zu dringen. Dem Kaiser gegenüber vermißt er sich, Helena an das Licht zu rufen. So sagt ihm Mephisto, als Faust zu den Müttern will, mit Recht:

> Du selbst bist schuld, daß ihrer wir bedürfen.

Mephisto will Faust nicht emporsteigen lassen. Der Kampf zwischen beiden bildet eine der wunderbarsten Szenen, die je geschrieben ist, die mit zu dem Herrlichsten gehört, was Goethe gedichtet hat, die Szene in der finsteren Galerie.

Mephisto sieht die Gefahr, die ihm droht. Das verrät sein mürrischer Eingang:

> Was ziehst du mich in diese düstren Gänge?
> Ist nicht da drinnen Lust genug,
> Im dichten bunten Hofgedränge
> Gelegenheit zu Spaß und Trug?

Anders aber als sonst tritt ihm Faust entgegen. Er erkennt den bösen Willen Mephistos sofort:

> Doch jetzt, dein Hin- und Wiedergehen,
> Ist bloß, um mir nicht Wort zu stehen.

Faust will die wahre Schönheit finden. Er empfindet, daß die Phantastereien bisher nicht wahre Kunst sind. Sagt doch Mephisto über ihr bisheriges Treiben:

> Mit Hexen — Fexen, mit Gespenst — Gespinsten,
> Kielkröpf'gen Zwergen steh' ich gleich zu Diensten.

Er fürchtet die wahre Schönheit, weil er genau weiß, wie veredelnd, wie erziehlich sie wirkt. Er weiß, daß der, welcher sie voll begriffen hat, für die bloßen Sinne, d. h. für ihn verloren ist.

Doch Faust läßt sich nicht halten. Ihm hat die Natur einen Geist gegeben, der in die Tiefe schürft. Und schon zeigt sich sein Uebergewicht über Mephisto. Gezwungen ruft dieser:

> Ungern entdeck' ich höheres Geheimnis.

Viel kann er nicht für Faust tun. Er kann ihm nur den Weg zeigen, den dieser beschreiten muß, aber das Werk vollenden kann nur die tiefste Kraft des Geistes. Das ist das Kunstprinzip, das Goethe überall ausspricht und anwendet, besonders in seiner italienischen und sizilianischen Reise. Nur durch die Sinne ist es möglich, in der Kunst Großes zu leisten. Die sinnlichen Eindrücke sind das erste, die sinnliche Welt das Objekt der Darstellung. Aber die bildende Kraft, der Geist, muß die Nebel, die ihn umwallen, gestalten, und er gelangt zur Erkenntnis der höchsten verklärenden Schönheit nur, wenn er durch die Erscheinung hindurchdringt, hinausschreitet aus Raum und Zeit, aus dem Gebiet des Subjektiven in die tiefe Einsamkeit des unwandelbaren Objektiven, wo die Schatten der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart um den erhabenen Thron der Mütter ziehen, ewig gleich, zeitlos, grenzenlos, wesenlos. *Der Geist muß durchdringen bis zu den Ideen, denn sie sind das Verklärende, das Göttliche im Leben.* Sie leuchten, sie glänzen durch den irdischen Stoff, der vor dem Künstler dahinsinkt, dessen Auge trunken von ewiger Schönheit ihre Strahlen hinzaubert in das Treiben der Welt.

Einst suchte Faust dasselbe. Aber er suchte es in leeren Abstraktionen und konnte es nicht finden. Im Drang der Verzweiflung stürmte er in das Leben hinaus, sich und seine Schwachheit zu vergessen, und da der erste Sturm vorüber, da er die befreiten Augen zum gereinigten Himmel emporhob, da sanken die Schuppen vor seinem Blick. Da blieb die Welt ihm

nicht mehr verschlossen. Durch das sinnliche Leben drang er hindurch in das Gebiet der Idee und verstand das große Wort:

> Alles Vergängliche
> Ist nur ein Gleichnis.

Wer bis zu den Müttern dringt, der erkennt die Schönheit, der gewinnt die Kraft, das Schöne zu schaffen. Und Faust dringt zu den Müttern:

> Hab' ich noch Augen? Zeigt sich tief im Sinn
> Der Schönheit Quelle vollen Stroms ergossen?
> Mein Schreckengang bringt seligsten Gewinn.
> Wie war die Welt mir nichtig, unerschlossen,
> Was ist sie nun seit meiner Priesterschaft?
> Erst wünschenswert, gegründet, dauerhaft.
> . . . .
> . . . .
> Die Wohlgestalt, die mich dereinst entzückte,
> In Zauberspiegelung beglückte,
> War nur ein Schaumbild solcher Schöne . . .
> Du bist's, der ich die Neigung aller Kraft,
> Den Inbegriff der Leidenschaft,
> Dir Neigung, Lieb', Anbetung, Wahnsinn zolle.

Nun aber Faust die volle Schönheit erkannt hat, will er sie auch besitzen. Das heißt, er will schaffend das hervorrufen können, was er in nie geahnter hinreißender Wahrheit vor sich gesehen hat. Mit anderen Worten: er will als Künstler die Schönheit schöpferisch verwirklichen können. So ruft er aus:

> Von hier aus darf der Geist mit Geistern streiten,
> Das Doppelreich, das große, sich bereiten.
> — — — — — — — — — — — — — — — —
> Wer sie erkennt, der darf sie nicht entbehren [1]).

So will Faust das große Reich wahrer Kunst gründen. Aber wie? Zunächst hebt er mit dem ganzen Trotz des Wollenden den Schlüssel, den Mephisto ihm gegeben hat, gegen die Idole der Luft. Aber Sturm und Drang, Gewalt sind nicht schöpferisch. Die Geister gehen in Dunst auf, und ohne etwas erreicht zu haben, stürzt Faust zu Boden.

Doch auch in den vermoderten Gemächern einer vergangenen Zeit findet Faust keine Ruhe. Hier aber träumt er bereits das Wahre, das Klassische:

> Schön umgeben! Klar Gewässer
> In dichtem Haine! Frau'n, die sich entkleiden
> — — — — — — — — — — — — — —
> Doch eine läßt sich glänzend unterscheiden

1) Daß die Szene der Helenabeschwörung so in den Mittelpunkt der ganzen Entwicklung des Stückes tritt, mag ausdrücklich hervorgehoben werden.

Aus höchstem Helden-, wohl aus Götterstamme.

— — — — — — — — — — — — — —

Waldquellen, Schwäne, nackte Schönen,
Das war sein ahnungsvoller Traum.

Wenn ihn aber früher die Frauen aus rein sinnlichen Motiven anzogen, und er bei ihnen geschlechtliche Befriedigung, Genuß suchte, so lockt ihn nun in der Frau die Idee der Schönheit. Auch hierin liegt noch eine gewisse, wenn auch ästhetische Genußsucht. Es ist das Genießen des Geistes, die geistige Sinnlichkeit. Zwar hat der Künstler bei der Betrachtung der Welt, wenn er zu den Müttern, d. h. zu den Ideen gelangen will, vom eigenen Ich zu abstrahieren. Dies tut auch Faust. Sah er früher die Welt nur durch sich und überall nur sich in der Welt, so sieht er jetzt durch die Erscheinungen hindurch, bis zu dem, was sie zusammenhält, bis zu den wahren letzten Ideen. Aber noch lebt er nur für sich, denn in letzter Linie schafft jeder Künstler nur sich, die Welt ist ihm ein Bild, in dem die Menschen die Staffage abgeben. Er aber steht jenseits der Menschen.

Nicht mit Gewalt, nicht mit romantischen Träumereien läßt sich die Schönheit bannen. Das ist die Erfahrung, die Faust nunmehr gemacht hat. Das Reich der Kunst, deren Objekt ja immer die uns umgebende und daher auch den Künstler zwingende Welt ist, läßt sich nur gründen auf dem ernsten genauesten Studium der gesamten Natur, ohne das der Künstler Dauerndes nicht schaffen kann. Diesen Gedanken in symbolischer Form zur Darstellung zu bringen, das ist die Bedeutung der klassischen Walpurgisnacht, in der alle naturwissenschaftlichen Interessen Goethes anklingen. Hier gelingt Faust sein Werk, das Reich zu finden, in dem nicht Helena allein, sondern er mit Helena herrscht. Aber er findet auch hier keine Befriedigung. Er sucht Leben und findet ein Reich der Träume. Wie Homunkulus in der Retorte erzeugt wird, so wird die Welt der Kunst künstlich komponiert. Das Leben aber ist Kraft, schöpferische Kraft, aus ihm muß neues Leben sich gestalten und bilden, damit es selbst ewig sei. Was aber erzeugt die klassische Kunst, d. h. die höchste Kunst? Die Romantik, die mit ihren Träumereien weit über das Irdische hinaus zum Fluge ausholt, getragen für kurze Zeit von den Formen, den Gewändern Euphorions, um dann im Sturze zu zerschmettern. Dieser über das Leben hinausstrebende, dem Leben daher entgegengesetzte Zug der Romantik muß aber bereits begründet liegen im Wesen der Kunst selbst. Und dem ist auch so. Weil die Kunst nicht wirklich ist, strebt sie immer danach, sich von dem gegebenen, dem realen Irdischen zu entfernen in Gebiete, die dem Menschen verschlossen sind, nach denen nur

der Tor die Augen blinzelnd richtet, Gebiete, in denen sie schließlich scheitern muß.

Faust aber ist der Mann der Wirklichkeit. Er fühlt, daß der Mensch berufen ist, in diesem Leben festen Fuß zu fassen, ein Gedanke, der ihm in der späteren Periode letzter Entwicklung zur Gewißheit wird:

> Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
> Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.
> Tor! Wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
> Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.
> Er stehe fest und sehe hier sich um,
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
> Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen,
> Was er erkennt, läßt sich begreifen.

Wie sich nun aber die Kunst vom Irdischen zu entfernen droht, so treibt sie auch den Künstler aus dem Leben. Umgeben von den Schatten seiner Einbildungskraft, im Genuß des eigenen Ichs und damit dem unbeschränkten Ausleben nur der Persönlichkeit liegt die große Gefahr, die Goethe mit den Worten schildert:

> Doch du ranntest unaufhaltsam
> Frei ins willenlose Netz,
> So entzweitest Du gewaltsam
> Dich mit Sitte, mit Gesetz.

Faust ist nun aber bereits durch seinen bisherigen Werdegang zu entwickelt, um die Wahrheit nur aus dem eigenen Schicksal zu erkennen. In den Erscheinungen des Lebens sieht er Bilder, aus deren Ideen er lernt, selbst emporzusteigen. So erkennt er aus dem Treiben Euphorions, daß die Kunst nicht das Höchste, nicht das wahre Leben ist. Unbefriedigt fortstrebend aus dem gegenwärtigen Zustand, Besseres ahnend, ruft er aus:

> Wäre das doch vorbei
> Mich kann die Gaukelei
> Gar nicht erfreuen.

Die kleine Welt des Homunkulus, die er brütend in seinem Hirn hält [1]), genügt ihm nicht, und in dem Augenblick der Erkenntnis entsagt er ihr. Nicht Helena zieht sich von ihm zurück, sondern Faust hält sie nicht mehr. Sie sinkt in das Reich der Schatten. Ihr Chor, die Elemente der Kunst — Ton, Farbe, Form, Handlung — löst sich auf. Nur Helenas Gewande bleiben zurück, die Werke der Kunst und die Freude am Schönen. Und Mephisto ist es, der sehr mit Recht Faust zuruft:

> Die Göttin ist's nicht mehr, die Du verlorst,
> Doch göttlich ist's. Bediene Dich der hohen

1) Man vergleiche in diesem Zusammenhang auch Hans Sachsens poetische Sendung.

Unschätzbaren Gunst, und hebe Dich empor.
Es trägt Dich über alles Gemeine rasch
Am Aether hin, so lang Du dauern kannst.

Und das ist das Wesen der Kunst. Sie löst nicht die große Aufgabe des Lebens, die Pflicht des Lebens. Aber sie hebt den Menschen über das Gemeine hinweg, über das Miaron des Daseins. Sie befähigt ihn, der Pflicht des Lebens zu genügen, weil sie ihn in den widerstrebenden Einzelheiten des Daseins den Einklang der Harmonie zu vernehmen in die Lage gesetzt hat, weil sie ihm ferner das Geistige, das hinter dem Sinnlichen steht, erschlossen hat. So bewirkt sie die Erhebung des Menschen von Sinnlichkeit zur Sittlichkeit:

Auf sonnbeglänzten Pfühlen herrlich hingestreckt,
Zwar riesenhaft, ein göttergleiches Frauenbild,
Ich seh's. Junonen ähnlich, Leda'n, Helenen,
Wie majestätisch lieblich mir's im Auge schwankt!
Ach, schon verrückt sich's! Formlos breit und aufgetürmt
Ruht es im Osten, fernen Eisgebirgen gleich,
Und spiegelt blendend flücht'ger Tage großen Sinn.
Doch mir umschwebt ein zarter lichter Nebelstreif
Noch Brust und Stirn, erheiternd, kühl und schmeichelhaft.
Nun steigt es leicht und zaudernd hoch und höher auf,
Fügt sich zusammen. — Täuscht mich ein entzückend Bild?
Als jugenderstes, längst entbehrtes höchstes Gut?
Des tiefsten Herzens frühste Schätze quellen auf.
Aurorens Liebe, leichten Schwungs, bezeichnet's mir,
Den schnell empfundnen, ersten, kaum verstandnen Blick,
Der, festgehalten, überglänzte jeden Schatz.
Wie Seelenschönheit steigert sich die holde Form,
Löst sich nicht auf, erhebt sich in den Aether hin
Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort.

So ist Faust durch seine Berührung mit der Kunst ein anderer geworden. Im Reiche der Symmetrie, der strengen Gesetzmäßigkeit hat sich sein Geist von jedem Uebermut freigemacht. Nicht mehr der eigene Wille, die eigene Lust bestimmen seine Handlung. Es gibt bestimmte Gesetze, die über dem Menschen stehen. Ihre Existenz hat er erkannt, ihnen fügt er sich. Im Reiche der strengen Planmäßigkeit ist ihm das Unbeschränkte, das Willkürliche, die Planlosigkeit verhaßt worden. Alles muß nützen, alles muß benützt werden. Und wie er aus der Kunst und der Schöpfung des Traumes wieder ins Leben tritt, nimmt er ihre Gesetze, die ja in letzter Linie dem tiefsten Leben entnommen sind, mit in sein Leben hinaus.

Und da tauchen alte Bilder in ihm auf. Was er in frühester Jugend geahnt hat, nimmt Gestaltung an, die nicht vergeht. Die letzten Triebe

seines Herzens erschließen sich. Die Kunst träumt von Ideen, aber verwirklicht werden, in das reale Leben treten die Ideen nur durch die Tat. In ihr laufen nun all seine Gedanken zusammen:

> Herrschaft gewinn ich, Eigentum.
> Die Tat ist alles.

Beinahe ist das Problem des Lebens schon gelöst. Die Verlockungen der Sinne verfangen nicht mehr. Frauenliebe, Lebensgenuß, Ruhm sind verklungene Märchen. Das Genießen macht gemein, denn die Sinne sind nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen da. So wird Mephisto aus der Rolle des Beherrschers zunächst in die des Genossen (Hofleben), dann in die des vertrauten Dieners (Phorkyas), schließlich in die des zu unbedingtem Gehorsam verpflichteten Untergebenen gedrängt.

Ganz erreicht ist aber das letzte Ziel noch nicht. Denn noch ist die Tat, der Faust lebt, nicht frei von selbstischen Motiven. Der Geist aber entspringt der Liebe, der Egoismus entstammt den Sinnen, und der Egoismus vergiftet das Streben.

Wenn nun aber die Idee des Lebens verwirklicht werden soll, muß sich Faust in das Wirkliche, in das Ganze stellen. In der Kunst war er schrankenlos. Da galt nur sein Wille, und es war ja gerade diese Unbeschränktheit, wie wir gesehen haben, eine der Hauptgefahren der Kunst. Hier im realen Leben beschränkt die Außenwelt. Den eigenen Willen in Einklang mit ihr zu bringen, sich der Sitte und dem Gesetz zu fügen, das ist die Aufgabe des Menschen. In der Mehrheit liegt das Recht, das nicht nur die Gesamtheit, sondern auch den einzelnen bindet, wenn denn überhaupt ein Gesamtleben sein soll. Dies erkennt Faust wiederum nur in einer längeren Entwicklung. Zunächst versucht er, seinen Willen mit Gewalt durchzusetzen. Die drei Gewaltigen führen ihn schonungslos aus. Doch bald verdrießt ihn im Herzen die rasche Tat. Nun aber, indem er die Berechtigung des Ganzen anerkennt, kommt er zur letzten Erkenntnis. Er erkennt sich in seiner wahren Bedeutung, in seinem Verhältnis zur Menschheit. Er sieht, daß er nur ein Glied des Ganzen ist, und daß über dem einzelnen das Ganze steht. Nicht nur im Ganzen, der Mensch steht auch unter dem Ganzen.

Mit dieser Erkenntnis verflüchtigen sich Faustens egoistische Interessen. Damit steht er auf der Höhe der Entwicklung. Sozial handeln, sozial leben, das ist letzte Pflicht des Menschen. Der einzelne ist nichts, das Ganze leitet, entscheidet, wertet. Der Kampf ums Leben, der Kampf im Leben ist Anpassung an das Ganze. Das ist die höchste Aufgabe des Menschen, sich in den Dienst des Ganzen zu stellen, sich über das Ganze zu vergessen. Sie erfüllt zu haben, ist irdische Vollendung, in solcher Tat

fließt die Quelle des reinen Lebens, die unvergänglich und ewig weiter flutet. Wer so lebt, der kann mit Recht von sich sagen:

> Es kann die Spur von meinen Erdentagen
> Nicht in Aeonen untergehn.

Denn die soziale Tat ist im sozialen Leben ewig und unvergänglich.

Das Ganze setzt sich zusammen aus der Wechselwirkung sämtlicher Kräfte. Eines wirkt im anderen. So sollen auch die Sinne nicht getötet werden, weil sie sind. Denn alles, was ist, hat Zweck und ist daher gut. Askese und Materialismus sind beide gleich falsche Tendenzen. Die Sinne aber sollen dem Geist untergeordnet sein. Das sind sie in der sozialen Tat, wenn man unter ihr das Wirken in und für die Gesamtheit versteht; denn die Tat wird konzipiert durch den Geist, verkörpert durch die Sinne.

Als Faust auf den ersten Stufen der Entwicklung stand, sah er das Zeichen des Makrokosmos und ahnte entzückt ein tiefes Geheimnis, das er damals nur für ein Bild hielt. Nun hat sich alles erfüllt, was ihm damals erschienen:

> Wie alles sich zum Ganzen webt.
> Eins in dem andern wirkt und lebt,
> Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
> Und sich die gold'nen Eimer reichen,
> Mit segenduftenden Schwingen
> Vom Himmel durch die Erde dringen,
> Harmonisch all' das All durchklingen.

Das ist nicht mehr das mystische Schauspiel ferner Geisteswelt, das den Menschen nur seine eigene Unzulänglichkeit fühlen läßt, das ist die volle lebensfrohe Wahrheit, die sich Fausten bekundet. Das ist, wenn ich so sagen darf, das Leben an sich.

In der höchsten Erkenntnis, die das Streben endet, liegt aber zugleich die höchste sittliche Vollendung, weil alle Sünde Irrtum, Entwicklung Streben, das Entwickelte, das Gute Erkenntnis ist. Es ist ein Gewinn und eine Entsagung zugleich. Der Gewinn ist, daß der Geist durch eigene Willenskraft sich aus der Herrschaft der Sinne befreien kann. Die Entsagung ist, daß er für dieses Leben an den Körper gebunden ist.

Woher aber kommt jene Ahnung des Besseren, die die menschliche Seele zur ewigen Nachfolge, zum ewigen Streben veranlaßt? Der Mensch kann Ruhe nur dann gewinnen, wenn er in Einklang mit seinem eigenen innersten Wesen steht. Ist das nicht der Fall, so leidet er, da er im Konflikt mit sich selbst steht. Nun aber ist der Mensch von Natur aus sozial. Er muß, um zu seiner Vollendung, d. h. zum Einklang seines eigenen Wesens mit sich selbst zu gelangen, solange streben, bis er zum sozialen

Leben gelangt. Denn der Geist, der alles umwallt, der alles durchflutet, der alles gestaltet, das ist die Liebe, und nur in Liebe kann sich der Mensch vollenden:

> Liebe, nur Liebende
> Führet hinein,

singen die Engel. Die Liebe ist's, in der wir leben und weben. Sie ist das große Gesetz des gesamten Universums, und durch die Liebe erfolgt die Reinigung des Geistes von den Schlacken des Irdischen. Der Geist kann sich nur selbst befreien:

> Uns bleibt ein Erdenrest
> Zu tragen peinlich,
> Und wär' er von Asbest,
> Er ist nicht reinlich.
> Wenn starke Geisteskraft
> Die Elemente
> An sich herangerafft,
> Kein Engel trennte
> Geeinte Zwienatur
> Der inn'gen Beiden:
> Die ew'ge Liebe nur
> Vermag's zu scheiden.

Und weiter:

> Wie strack mit eignem, kräft'gem Triebe
> Der Stamm sich in die Lüfte trägt,
> So ist es die allmächt'ge Liebe,
> Die alles bildet, alles hegt.
> — — — — — — — — — — — — —
> Der Blitz, der flammend niederfuhr,
> Die Atmosphäre zu verbessern,
> Die Gift und Dunst im Busen trug,
> Sind Liebesboten, sie verkünden,
> Was ewig schaffend uns umwallt.
> Mein Inn'res mög' es auch entzünden,
> Wo sich der Geist verworren kalt
> Verquält in stumpfer Sinnenschranke
> Scharf angeschloss'nem Kettenschmerz.

Der Geist Gottes ist die Liebe, der alles durchdringt, der dem Geist des Menschen das Streben verleiht, bis dieser eins mit ihm selbst wird, indem er die Sinnenschranke überwindet und die Sinne in den Dienst des sozialen Zweckes stellt.

So hat Faust die Antwort auf die Frage der Jugend gefunden. Nicht weil er sie gefunden hat, ist er gerettet, sondern weil er gerettet ist, hat er sie gefunden. Vollendet

für das Irdische sinkt er zurück [1]). Nicht aber vollendet für das Ewige. Das menschliche Leben ist nur eine Phase der Entwicklung. Aber der Geist entwickelt sich weiter. Auch in jenen anderen übersinnlichen Sphären heißt es:

> Komm, hebe Dich zu höhern Sphären,
> Wenn er Dich ahnet, folgt er nach.

So eröffnet sich für den Menschen mit dem Tod eine neue Perspektive unendlicher Großartigkeit:

> Steigt hinan zu höherm Kreise,
> Wachset immer unvermerkt.
> Wie nach ewig reiner Weise
> Gottes Gegenwart verstärkt.
> Denn das ist der Geister Nahrung,
> Die im freisten Aether waltet:
> Ew'gen Liebens Offenbarung,
> Die zur Seligkeit entfaltet.

Und die Wette mit Mephisto? Sie war nur ein leeres Wort. G e d a n k e n e i n e s K i n d e s b i n d e n d e n M a n n n i c h t. Daß Faust die Wette abschloß, war das Zeichen seiner Unentwickeltheit. Nun auf der höchsten Stufe der Entwicklung kann er sie nicht mehr verlieren. Wohl gab Faust den Sinnen die Herrschaft über sich, aber er hörte nicht auf, zu streben, um den Irrtum, der im Streben liegt, zu überwinden, und so hat er sich Schritt für Schritt von den Sinnen befreit und die große Antithese menschlichen Wesens gelöst dadurch, daß er die Sinne versittlichte und damit sich selbst. So schwebt er empor zu den Höhen der ewigen Reiche, wo die Aussicht frei ist, wo der Geist erhaben ist. Das Ewig-Weibliche zieht ihn hinan, zu den Füßen Marias, wo ihn Gretchen erwartet. Es mag schön sein, die tiefen Schmerzen, das Ringen und Sehnen der gequälten Brust darzustellen. Unendlich schöner aber ist der Jubel überstandener Leiden, und es ist, als klängen die ewigen Sphären mit in das Frohlocken Gretchens:

---

1) Daß sein Tod nicht infolge des Verlustes seiner Wette eintritt, ergibt sich daraus, daß Mephisto die Grablegung anordnet, noch ehe er weiß, was Faust demnächst sagen wird. Ferner daraus, daß Faust ja gar nicht zum Augenblick sagt, er solle verweilen, sondern nur konditionaliter in Aussicht stellt, dies tun zu wollen. Endlich daraus, daß Mephisto selbst bestätigt:

> Die Zeit wird Herr,
> Der Greis liegt hier im Sand.

Und wenn Mephisto unmittelbar vorher davon gesprochen hat, daß ihm Faust so kräftig widerstanden habe, so beweist das eben, daß das Materielle, Sinnliche, Körperliche, das doch Mephisto vertritt, längst schon dem Ende zueilte, während der Geist Faustens als das Ewige noch lebte und die Materie beherrschte.

Neige, neige,
Du Ohnegleiche,
Du Strahlengleiche,
Dein Antlitz gnädig meinem Glück.

Das ist nicht die Liebe, die Faust früher empfand. Das ist das Gefühl des Sichverlierens, des Sichhingebens. Es ist das höchste Gefühl, dessen die Menschheit fähig ist. Das Ideal, oder sagen wir besser, das Symbol des Lebens ist die Mutter. In ihr erscheint die Sinnlichkeit völlig untergeordnet der höchsten Sittlichkeit. Sie haben alle dasselbe empfunden, die Völker, die das Mütterliche mit dem Jungfräulichen zur höchsten Reinheit der Göttin verbanden. Juno und Maria bleiben auf immer die Ideale der Welt, und auf immer beugt der Mann die Knie vor der Frau, in der Mutter all das verehrend, was groß und rein im Leben ist, was uns ewig mit unendlich gütigem, unendlich erhabenem, unendlich verstehendem Lächeln hinaufzieht zu den klaren lichten Höhen der Vollendung.

DER BEGRIFF DES NÄCHSTEN ALS GRUNDBEGRIFF EINER SOZIALPHILOSOPHIE UND SOZIALPÄDAGOGIK

EIN VORTRAG

VON

AUGUST FAUST (HEIDELBERG)[1].

Dem Thema meines Vortrages habe ich absichtlich eine zweideutige Formulierung gegeben. Unter dem Nächsten kann einerseits die naheliegende Umgebung (d a s Nächste), andererseits die nahestehende Person (d e r Nächste) verstanden werden. Ich möchte zu zeigen versuchen, daß diese beiden Begriffe sich nur in Korrelation zueinander bestimmen lassen, insbesondere daß man dem christlichen Gedanken der Nächstenliebe nur dann philosophisch gerecht werden kann, wenn man für d a s Nächste eine bestimmte begriffliche Formulierung gefunden hat. Es kommt mir in erster Linie auf diese philosophischen B e g r i f f s b i l d u n g e n an. Ein wahrhaft philosophischer Begriff aber kann niemals als völlig vereinzeltes Gebilde, sondern stets nur aus einem umfassenden systematischen Zusammenhange heraus verstanden werden. Deshalb muß ich einen großen Teil meiner Zeit darauf verwenden, einige Arten der philosophischen S y s t e m a t i k zur Darstellung zu bringen. Dann erst läßt sich zeigen, wie durch diese verschiedenen Systembildungen auch verschiedene begriffliche Bestimmungen des Nächsten möglich werden.

1) Die vorliegende Abhandlung enthält im wesentlichen den Wortlaut meiner Heidelberger Antrittsvorlesung. Den Ausführungen über die Systematik des Kantischen Kritizismus und der Fichteschen Wissenschaftslehre habe ich hier eine möglichst populäre Formulierung erteilt. Eine wissenschaftlich eindringende Begründung meiner Behauptungen hoffe ich bald geben zu können in einem Buche, das den Titel »Gegenstandsbewußtsein und Gemeinschaftsbewußtsein, Problemgeschichtliche Untersuchungen zur Sozialphilosophie« erhalten soll.

Der Begriff der Nähe scheint mir ferner ein unentbehrlicher Grundbegriff zu sein für jegliche Pädagogik, die sich nicht mit Teilen irgendeiner Spezialwissenschaft (z. B. der Psychologie oder der Soziologie) zur Deckung bringen läßt, sondern die sich eigene und zwar rein philosophische Probleme stellt. Je nach dem systematischen Aufbau dieser oder jener Philosophie aber muß der pädagogisch wichtige Begriff des Nächsten in verschiedener Weise bestimmt werden; und daraufhin müssen die einzelnen Philosophen dann auch eine ganz verschiedene Stellung zum Erziehungsproblem einnehmen. — Das alles möchte ich an historischen Beispielen erläutern. Ich wähle dazu einerseits die Philosophie Kants in ihrem Verhältnis zur Pädagogik des Philanthropismus, andererseits die Philosophie Fichtes in ihren Beziehungen zur Pädagogik Pestalozzis.

I.

Gegen Kants Philosophie, namentlich gegen seine Ethik, ist oftmals der Vorwurf eines abstrakten Formalismus erhoben worden. Ich halte diesen Vorwurf nicht in jeder Hinsicht für berechtigt; aber ich glaube doch, daß Kant z. B. dem christlichen Begriff der Nächstenliebe nicht vollkommen gerecht wird, ja daß er ihm gar nicht wirklich gerecht werden kann. Nur darf man den Grund hierfür nicht suchen in der Eigenart der transzendentalphilosophischen Problemstellung überhaupt, sondern allein in der eigentümlichen Systematik speziell der Kantischen Philosophie. Es wäre daher sehr übereilt, wenn man bloß wegen des sogenannten Formalismus der Kantischen Ethik sofort auf alle transzendentalen Methoden verzichten würde. Es gibt noch eine ganz andere Art von transzendentalphilosophischer Systematik als die Kantische. Wenn man z. B. Fichtes Prinzipien der philosophischen Systembildung anwendet, so kann man mit dem Begriff der Nächstenliebe schon sehr viel mehr anfangen als Kant selber; und man braucht den Boden der Transzendentalphilosophie trotzdem noch nicht zu verlassen.

Kant bezeichnet seine Philosophie als »kritisch«, nicht nur weil sie eine Kritik übt an den Dogmen der bisherigen Spekulation, sondern vor allem auch deshalb, weil diese Kritik durch ein prinzipielles Trennen und Scheiden (κρίνειν) miteinander verbundener Elemente zustande kommt. Darum heißt es in der »Kritik der reinen Vernunft«: »Was Chemiker beim Scheiden der Materien . . . tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob«[1]. So wird das theoretische Gegenstandsbewußtsein ein für alle Male

[1] Kritik der reinen Vernunft, B. 870.

abgetrennt vom praktischen Pflichtbewußtsein; die Kantische Metaphysik zerfällt daraufhin in zwei unverbundene Teile, eine »Metaphysik der Natur« und eine »Metaphysik der Sitten«.

Auch unser theoretisches Bewußtsein selber wird wiederum in verschiedene Faktoren zerlegt. Hier aber verdeutlicht das kritische Scheidungsverfahren gerade die Bezogenheit und das Angewiesensein dieser Elemente aufeinander. Es zeigt sich z. B., daß Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriffe dagegen blind sind. Eine empirische Gegenstandserkenntnis ist also nur dann möglich, wenn Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken miteinander verbunden werden. Die sinnliche Anschauung ist deshalb unentbehrlich, weil sie den eigentlichen Stoff unserer Erfahrung hergibt. Dieser »Inhalt« kann durch die reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) zwar »geformt«, jedoch niemals hervorgebracht werden. Das eigentlich metaphysische Bedürfnis unserer Vernunft treibt uns nun freilich über alle sinnlichen Erscheinungen und über den gesamten Bereich unserer möglichen Erfahrung hinaus. Bei Fragen nach dem Weltganzen, nach der Freiheit, nach dem Wesen der Seele, nach der Unsterblichkeit oder nach dem Dasein Gottes empfinden wir unsere Gebundenheit an sinnliche Anschauungen oft bloß noch als störende Hemmung. Wir bilden uns dann vielleicht ein, daß unsere Erkenntnis nach Beseitigung dieses vermeintlichen Hindernisses noch sehr viel leichter vorwärtskommen würde, während wir dann in Wahrheit doch überhaupt nicht mehr erkennen könnten. Hierfür bedient Kant sich gelegentlich des folgenden Vergleiches: Ein Vogel fühlt bei seinem Fluge einen gewissen Luftwiderstand. Er könnte sich nun einbilden, ohne diese Hemmung noch sehr viel besser, sehr viel schneller und leichter vorwärtszukommen. In Wahrheit aber kann er nur mit Hilfe des Luftwiderstandes überhaupt fliegen. Im luftleeren Raume ist er ebenso hilflos wie unser Denken ohne sinnliche Anschauung.

Ganz anders steht es auf sittlichem Gebiete: Unser Pflichtbewußtsein kann durch die Sinnlichkeit nur gestört, aber niemals eigentlich gefördert werden. — Die praktische Philosophie untersucht die Zwecke unseres Wollens und Handelns. Nach der Rechtmäßigkeit irgendeiner Zwecksetzung aber kann man nur dann sinnvoll fragen, wenn es einen letzten und höchsten Zweck gibt, der sich niemals zum bloßen Mittel erniedrigen läßt. Dieser Selbstzweck kommt allein im Sittengesetze zum Ausdruck. Wir sollen aus freiem Entschlusse nur um dieses Gesetzes willen handeln, wir sollen es in unseren Willen als dessen höchste Norm aufnehmen, wir sollen es zu unserem *eigenen* Gesetze machen. Erst dadurch werden wir zu »autonomen« *Persönlichkeiten*; erst dadurch können wir

unsere eigentliche Menschenwürde oder (wie Kant charakteristischerweise auch sagt) »die Menschheit im Menschen« zur Geltung bringen. Dies alles aber ist nur dann möglich, wenn das Sittengesetz selber durchaus selbständig ist, wenn es unbedingt oder kategorisch und nicht bloß bedingt oder hypothetisch gilt. Deshalb darf unsere Sittlichkeit auch keineswegs von der Bedingung abhängig gemacht werden, daß irgend etwas Sinnliches vorhanden ist. Andernfalls würde man höchstens zu gewissen Regeln der Lebensklugheit gelangen, aber niemals zum Gesetze der Pflicht. — In Kants theoretischer Philosophie spielte unsere Sinnlichkeit die Rolle des unentbehrlichen Anschauungsmaterials; in seiner praktischen Philosophie dagegen tritt sie bloß als sinnliche »Neigung« auf, welche stets eine Gefährdung unserer Sittlichkeit zur Folge hat. Zwar können wir uns auch als handelnde Menschen noch gar nicht freimachen von allem Sinnlichen; wir dürfen sogar manchmal »mit Neigung«, aber niemals dürfen wir »aus Neigung«, sondern stets nur »aus Pflicht« handeln. Das Sittengesetz muß rein a priori, d. h. unabhängig von aller Erfahrung, also auch unabhängig von aller Sinnlichkeit formuliert werden. Nur als reine Form ohne jeglichen Inhalt kann es wirklich ein notwendiges und allgemeingültiges Gesetz für uns bilden.

Diese Konsequenz wird, wie gesagt, von Kants Gegnern gerne als abstrakt-formalistisch verschrien. Sie ergibt sich aber noch nicht aus dem transzendentalphilosophischen Verfahren, überall nach den »Bedingungen der Möglichkeit«, d. h. nach den Voraussetzungen für eine rechtmäßige Geltung zu fragen. Nicht schon die transzendentale quaestio juris darf man verantwortlich machen für den Formalismus der Kantischen Ethik; sondern dieser ist erst eine Folge aus dem merkwürdigen Aufbau des Kantischen Systems: Zwar die sinnliche Anschauung und der reine Verstandesbegriff werden bereits als unselbständige Momente behandelt und daher notwendigerweise aufeinander bezogen. Aber das theoretische Gegenstandsbewußtsein und das praktische Pflichtbewußtsein bleiben wegen ihrer angeblichen Selbständigkeit noch prinzipiell voneinander getrennt; und erst auf Grund dieser Trennung muß dem Sinnlichen jede Bedeutung für unsere Sittlichkeit abgesprochen werden. Deshalb stehen die theoretische und die praktische Philosophie bei Kant noch in keiner eigentlichen Wechselbeziehung zueinander. Deshalb können Natur und Sittlichkeit sich keineswegs gegenseitig bestimmen oder ergänzen; ja eigentlich bleibt es auch ganz unverständlich, wieso das theoretische und das praktische Bewußtsein vereinbar sind zum Bewußtseinszusammenhange eines und desselben Ich, und wieso es »eine und dieselbe Vernunft«

sein kann, welche einerseits in theoretischer, andererseits »in praktischer Absicht nach Prinzipien a priori urteilt« [1]).

Den hieraus entstehenden Schwierigkeiten sucht Kant auf verschiedene Weisen zu entgehen: Die »Ideen« der reinen Vernunft haben auch auf theoretischem Gebiete noch eine gewisse Bedeutung, aber diese ist nur »regulativ« und nicht »konstitutiv«. Die »Kritik der Urteilskraft« wird zwar als ein »Verbindungsmittel« zwischen der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Kritik der praktischen Vernunft« bezeichnet; aber solch eine Verbindung besteht n u r zwischen diesen beiden Teilen der »Kritik«; sie fehlt in der »Doktrin«, d. h. sie fehlt zwischen der »Metaphysik der Natur« und der »Metaphysik der Sitten«. Die Urteilskraft ist hier ja nur »reflektierend«, aber nicht »bestimmend«; und darum hat sie gar kein eigenes »Gebiet«, auf welchem sie »gesetzgebend« sein könnte. — Schließlich bleibt Kant also doch noch stehen bei einem bloßen Nebeneinander von verschiedenen Teilen seines Systemes. Er selber bezeichnet den Aufbau seiner Philosophie als »architektonisch«. Um nachher den Kontrast zu Fichte besser hervorheben zu können, möchte ich die Architektonik des Kantischen Systemes schon hier durch den Ausdruck »statischer Pluralismus« charakterisieren; und nur diese starre Form der Systematik (aber nicht schon die transzendentale Methode als solche) möchte ich dafür verantwortlich machen, daß Kant dem christlichen Begriff der Nächstenliebe nicht völlig gerecht werden kann und daß er sich in seiner Pädagogik noch so auffallend nahe mit dem Philanthropismus berührt, obgleich er sonst doch schon weit hinausgekommen ist über die Weltanschauung der zeitgenössischen Aufklärung.

Ein merkwürdiger Mangel der Kantischen Philosophie besteht darin, daß Kant zwar nach der sachlichen und asozialen Objektivität von Naturdingen fragt, aber nicht nach der personalen und sozialen Gegenständlichkeit von Mitmenschen. Die erkenntnistheoretischen Ausführungen der »Kritik der reinen Vernunft« zeigen nur, in welchem Sinne und mit welchem Rechte ich ü b e r eine Sache sprechen und v o n ihr als einem »Etwas« oder »Es« reden kann. Unbeantwortet aber bleibt die Frage, in welchem Sinne und mit welchem Rechte ich z u einer Person sprechen und sie als »Du« a n r e d e n kann. Dieses Problem müßte jedoch wohl erst einmal gelöst worden sein, ehe man nach transzendentaler Methode untersuchen könnte, was eigentlich als das Nächste und wer als der Nächste zu gelten hat.

Kant vermag derartige Problemstellungen völlig zu vermeiden. Er bedarf gar keiner Beantwortung jener Fragen nach der Gegenständlichkeit

1) Kritik der praktischen Vernunft; Werke, Akademieausgabe, Bd. 5, S. 121.

und nach der Nähe des Du. Der tiefere Grund hierfür liegt gerade in dem statischen Pluralismus des Kantischen Systemes. Als wichtigste Stütze dieser starren Systematik dient die »Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«. Dieses Lehrstück verhindert jedes Uebergreifen theoretischer Probleme in die praktische Philosophie und umgekehrt. Was in Kants Theorie des Gegenstandsbewußtseins nicht mehr erklärt werden kann (nämlich die Herkunft unseres sinnlichen Anschauungsmaterials), wird einfach auf ein unerkennbares Noumenon (nämlich auf das »Ding an sich«) zurückgeführt; damit ist jede weitere Frage abgeschnitten, und der statische Pluralismus kann von dieser Seite aus nicht mehr ins Wanken gebracht werden.

Entsprechendes gilt auch für die praktische Philosophie. Mit den Mitteln der Kantischen Erkenntnistheorie könnte man die menschliche Person eigentlich nur als etwas Empirisches, als einen sachlichen Gegenstand unserer Erfahrung, ja als bloßes Naturwesen kennzeichnen. Alle Erfahrungsgegenstände aber unterstehen den Kategorien, z. B. der Kausalität. Wenn der Mensch also nur ein empirisches Wesen hätte, so wäre es aus mit aller Freiheit und mit aller sittlichen Verantwortung; die gesamte Kantische Ethik würde dann geradezu unmöglich werden. Unser nicht wegzudeutelndes Freiheitsbewußtsein kann also nicht aus der Welt der Erscheinungen erklärt werden, sondern es verlangt eine ganz andersartige Begründung. Deshalb ist auch hier wiederum zu unterscheiden zwischen einem »Phaenomenon« und einem »Noumenon«. Jeder Mensch hat einerseits einen »empirischen Charakter«, und insofern ist er der Naturgesetzlichkeit unterworfen. Andererseits aber besitzt er einen »intelligibelen Charakter«, welcher ihn zur sittlichen Freiheit befähigt und damit schon ohne weiteres zur »Person« macht. Eine weitere Begründung des Persönlichkeitscharakters erscheint als vollkommen überflüssig. — Die Zuflucht in das Asyl der unerkennbaren Noumena verhindert bei Kant also auch, daß die eigentlich doch noch ungelösten Probleme des personalen Lebens irgendwie von der praktischen auf die theoretische Philosophie übergreifen. So bekommt der statische Pluralismus gleichsam eine doppelte Rückversicherung: einerseits von der theoretischen Philosophie her (durch das unsere Sinne angeblich von außen affizierende »Ding an sich«), andererseits von der praktischen Philosophie her (durch den »intelligibelen Charakter«).

Was Kant als »intelligibelen Charakter« bezeichnet, ist eigentlich noch ein Ueberrest aus der Leibnizisch-Wolffschen Metaphysik. Wie bei Leibniz jede einzelne Monade ohne alle »Fenster und Türen« ist, wie es keinen Verbindungsweg gibt, der von der einen zur anderen Monade hinüber-

führen könnte, so steht auch bei Kant der intelligibele Charakter des Du noch ganz isoliert und unzugänglich neben dem intelligibelen Charakter des Ich. Die Folgen, welche sich hieraus für die Lehre von der Nächstenliebe und für die Pädagogik ergeben müssen, könnte man leicht vorausberechnen: Eigentlich kann nur mein eigener intelligibeler Charakter mir irgendwie bewußt werden. Er bleibt zwar auch für mich selbst noch unerkennbar, d. h. er kommt mir nicht zu theoretischem Gegenstandsbewußtsein; aber er manifestiert sich doch ganz unzweideutig in meinem atheoretischen Pflichtbewußtsein. Ein anderes als mein eigenes Pflichtbewußtsein ist mir nun gar nicht zugänglich; das erfordert schon der Begriff der sittlichen Autonomie, welche jedem Du ebenso zugesprochen werden muß, wie dem Ich selber. Deshalb kann m i r von einem Du immer bloß sein »empirischer Charakter« zur Gegebenheit kommen. Eine Persönlichkeit aber wird jeder Mensch doch gerade nur durch seinen »intelligibelen Charakter«. Das eigentlich personale Wesen des Du bleibt für mich demnach in unerreichbarer F e r n e. Das Du selbst kann niemals wirklich mein »Nächster« werden.

Wohlgemerkt: Es handelt sich bei Kant nicht um das bloß psychische Faktum, daß ich mich niemals in das Du tatsächlich hineinversetzen, daß ich niemals seine Erlebnisse wirklich vollkommen zu den meinen machen kann. Von solch einem nacherlebenden Verstehen und seinen empirisch gegebenen Grenzen ist hier gar nicht die Rede. Sondern aus Gründen der autonomen Sittlichkeit ist es nicht nur tatsächlich undurchführbar, sondern es ist prinzipiell unausdenkbar, daß der intelligibele Charakter und das personale Wesen des Du mir wirklich nahekommen könnten. Das Gegenteil wäre nicht nur falsch, sondern widersinnig. Es k a n n nicht bloß, sondern es d a r f eigentlich keinen Nächsten geben, wofern dieser Nächste eine vernunftbegabte Person mit sittlichem Pflichtbewußtsein und persönlicher Freiheit bleiben soll. Man möchte geradezu sagen: Kant kennt den Begriff der Nähe nur auf empirischem, aber nicht auf intelligibelem Gebiete und daher nur in sachlicher und nicht in personaler Form. Er kennt nur d a s Nächste, aber nicht d e n Nächsten. Und auch das Nächste muß bei ihm in ganz merkwürdiger, gleichsam sozial und personal noch indifferenter Weise bestimmt werden. Als das Nächste gilt nur die Natur, zu welcher ja auch der empirische Charakter des Menschen gehört. Alles bloß Natürliche aber kann zwar allmählich kultiviert, jedoch niemals wahrhaft versittlicht werden.

Hieraus ergibt sich für Kant die Möglichkeit zu einer engen Fühlungnahme mit dem Philanthropismus. Bereits in seiner vorkritischen Zeit hat er sich mit allem Nachdrucke auch öffentlich für das Dessauer Philan-

thropinum eingesetzt [1]). Und bis zuletzt weiß er an Basedows Erziehungspraxis bloß vereinzelte Fehler zu tadeln, denen keine Versuchsschule entgehen könne, solange in ihr eben noch experimentiert werden müsse. Kant und Basedow stimmen darin überein, daß jede Erziehung nur mit den natürlichen Anlagen des Menschen und mit ihrer Entwickelung beginnen kann. Auch hier also ist etwas bloß Naturhaft-Empirisches das eigentlich Nächste. Die Philanthropisten gehören ja noch zu den Vertretern jenes natürlichen Systemes der Wissenschaften, von welchem die gesamte Aufklärung beherrscht wird. Es gibt hier nicht nur ein Naturrecht, sondern z. B. auch eine natürliche Religion, eine natürliche Moral und selbstverständlich (nach Rousseaus Vorbild) auch eine natürliche Erziehungslehre. Alles Kulturelle muß sich aus etwas rein Naturhaftem entwickeln lassen, sonst ist es zu verwerfen. Darum kann ein Mann wie Basedow auch gar keine prinzipielle Trennung vornehmen zwischen unserem natürlichen Streben nach Glückseligkeit und der rein moralischen Befolgung des Sittengesetzes [2]). Dieser typische Aufklärungsstandpunkt scheint zu der Ethik Kants in schroffstem Widerspruche zu stehen. Und doch braucht Kant keinen harten Anstoß zu nehmen an derartigen Lehren der Philanthropisten, weil auch bei ihm nur das Natürliche als das eigentlich Nächste gilt, weil der intelligibele Charakter des Du stets etwas Fernes und Unkontrollierbares für das Ich bleiben muß, kurz: weil auch der Zögling niemals wirklich der Nächste des Erziehers werden kann [3]).

---

1) Werke, Akademieausgabe, Bd. 2, S. 447—452.

2) Vgl. z. B. Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker, ed. Th. Fritzsch, 1913; S. 80 f.: »Der Satz: Suche dein Vergnügen oder deine Glückseligkeit mit aller dir möglichen Sorgfalt, . . . hat seinen Beweis unmittelbar in der natürlichen und allgemeinen Selbstliebe . . . Die wahre Abstammung der moralischen Erkenntnis ist also folgende: 1. Suche Glückseligkeit. 2. Gib acht auf Erfahrung und Rat . . . 11. Befördere um Gottes willen das allgemeine Beste der Menschen, soweit es in deinem Vermögen ist. 12. Denke aber vornehmlich auf das Beste deines Nächsten, das ist derjenigen Menschen, deren Angelegenheiten du kennst und denen zu dienen du die sicherste Gelegenheit hast . . .« (Vgl. Paul Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, 3. und 4. Aufl., 1920, S. 427).

3) Immerhin spielt der Begriff des Nahen in der Unterrichts- und Erziehungspraxis der Philanthropisten eine große Rolle. Eines ihrer didaktischen Prinzipien verlangt z. B., daß der Unterrichtende vom Einfachen und Leichten zum Zusammengesetzten und Schwierigen, also vom Nahen zum Fernen erst nach und nach fortschreite (vgl. z. B. Georg Heller: »Pestalozzis Verhältnis zu den Philanthropen und ihrer Pädagogik«, 1914, Seite 72, sowie die dort angeführten Belegstellen aus Schriften von Salzmann und Trapp). Für das nahe persönliche Verhältnis, in welches die Philanthropisten zu ihren Zöglingen gelangen wollten, ist es recht charakteristisch, daß Basedow die Anrede mit »Du« in seinem Institut einführte

Der Eudämonismus der Aufklärung wird daher von Kant durchaus nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Für die Lösung gewisser Probleme der Kantischen »Metaphysik der Sitten« und demnach auch der Pädagogik ist er noch geradezu unentbehrlich. Es gibt nach Kant zweierlei »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, nämlich »eigene Vollkommenheit« und — »fremde Glückseligkeit«. Für ihn »ist es ein Widerspruch, eines anderen Vollkommenheit mir zum Zwecke zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen; und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun solle, was kein anderer als er selbst tun kann«[1]). Mit diesen Sätzen wird jeder Pädagoge gerade im wesentlichsten Punkte der Erziehung zu reiner Passivität verurteilt. Selbst wenn man zugibt, daß es auf sittlichem Gebiete nur eine Erziehung zur Selbsterziehung geben könne und dürfe, selbst dann bleibt es nach Kant noch ganz unverständlich, wieso und wodurch der Erzieher die Autonomie des Zöglings überhaupt anzuregen vermag, wenn er doch an dessen intelligibelen Charakter gar nicht herankommen kann. Das Ich ist bloß imstande, für seine eigene sittliche Vollkommenheit zu sorgen. Alles, was ich für ein Du tun kann, besteht lediglich in Beförderung seiner Glückseligkeit; und doch besitzt diese an und für sich (gerade nach Kants eigener Lehre) nur einen sehr untergeordneten Wert. Dem Mitmenschen wirklich im sittlichen Leben zu helfen, ist mir ganz unmöglich; denn ich darf, ja ich kann einfach nicht meines Bruders Hüter sein. Darum soll ich ihm wenigstens möglichst viel von Glück und Wohlstand zubiegen, denn Unglück und Armut verführen sehr leicht zu Pflichtvergessenheit und Unsittlichkeit.

Mit dieser Ethik eines gleichsam egoistischen Moralismus und altruistischen Eudämonismus scheint dem Erziehungsgedanken bei Kant geradezu die Spitze abgebrochen zu werden. In der Tat tritt die ethische Grundidee der Freiheit und Autonomie in Kants nachgelassenen Vor-

und an ihr festhielt, obgleich die meisten Zeitgenossen sich über diese »Grille« entsetzten (vgl. Theodor Fritzsch: Philanthropismus und Gegenwart, 1910, Seite 10; Fritzsch: Ernst Christian Trapp, 1900, Seite 39 Anm. 2). — Das Nächste bleibt dabei aber bloße Natur; und der Nächste wird ebenfalls als naturhaft vorhanden, als einfach gegeben angesehen. Zwischen der bloßen Natur oder dem bloß Gegebenen und dem Menschen als sittlichem Wesen aber besteht stets eine unaufhebbare Distanz, eine mehr oder weniger große Ferne, welche von den Philanthropisten vielleicht in ihrer praktischen Erziehungstätigkeit, aber sicher nicht in ihrer pädagogischen Theorie überwunden worden ist.

1) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 386.

lesungsmanuskripten über Pädagogik ganz auffallend zurück hinter bestimmten Anweisungen zur Disziplinierung, Zivilisierung und Kultivierung von natürlichen Anlagen des Zöglings. In Einzelheiten zeigt sich dabei ein deutlicher Einfluß Rousseaus und Basedows. Mit diesen stimmt Kant darin überein, daß die Erziehung hauptsächlich in einer »Entwickelung der Naturanlagen« bestehe [1]), und daß es außer auf die bloße Dressur, Abrichtung und mechanische Unterweisung vor allem auf eine »wirkliche Aufklärung« des Zöglings ankomme [2]). Bei der »Moralisierung« desselben kann der Erzieher nicht mehr tatkräftig eingreifen. Denn »die moralische Kultur muß sich gründen auf Maximen, nicht auf Disziplin«. Maximen aber »müssen aus dem Menschen selbst entstehen«. Der Erzieher kann den Zögling höchstens daran »gewöhnen«, nach Maximen zu handeln und dadurch seinen eigenen »Charakter zu gründen« [3]). Weiter reicht keine pädagogische Wirksamkeit. Aber mit bloßer Gewöhnung ist doch eigentlich noch gar nichts erreicht, weil (wie Kant selbst an anderer Stelle sagt) »sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können, ... sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist« [4]). Hiermit ist es wohl deutlich ausgesprochen, daß der Erziehungsgedanke sich gar nicht so recht in Kants »Metaphysik der Sitten« unterbringen läßt. Auch dies ist eine Folge aus dem statischen Pluralismus des Kantischen Systemes und aus der dadurch nötig werdenden Ersetzung des Nächsten durch einen absolut fernen »intelligibelen Charakter« des Du.

Das Wichtigste, was Kant über pädagogische Fragen geschrieben hat, findet sich nicht in der »Metaphysik der Sitten«, sondern charakteristischerweise in den geschichtsphilosophischen Teilen der »Kritik der Urteilskraft«. Diese Seite der Kantischen Erziehungslehre hat bereits mehrere vorzügliche Darstellungen gefunden [5]). In unserem Zusammen-

1) Ueber Pädagogik, ed. Rink; Werke, ed. Hartenstein, Bd. VIII, 1868; S. 462.

2) A. a. O. S. 465.

3) A. a. O. S. 495. — Basedow gründet die »sittliche Erziehung« noch völlig auf »Gewöhnung zur Tugend«. Zur Erzielung »guter Gewohnheiten« bedarf er freilich außerdem noch der »Hilfsmittel«, welche die »sogenannte natürliche Religion« dem Erzieher bietet (vgl. Methodenbuch ed. Fritzsch, S. 106—138; Vorstellung an Menschenfreunde, ed. Fritzsch, Reclam, S. 74 ff.).

4) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 409.

5) Ich verweise vor allem auf Fritz Medicus: »Kants Philosophie der Geschichte«, 1902 (auch im VII. Bande der Kantstudien) und auf Ernst Hoffmann: »Kant als Pädagoge«, Pädagogisches Zentralblatt, Bd. IV, 1924.

hange ist hierauf nicht näher einzugehen, erstens weil die »Kritik der Urteilskraft« ja nicht zur Begründung einer eigentlichen »Doktrin« befähigt ist, zweitens aber, weil der Begriff des Nächsten in Kants Geschichtsphilosophie gar keine Rolle spielt. Es handelt sich hier lediglich um die Entwickelung der Menschheit überhaupt; und auch die Kritik der Urteilskraft enthält eigentlich nur »Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. Die nationale Historie und vollends eine Nationalpädagogik werden bei Kant überhaupt nicht in Betracht gezogen. Von dem Individualismus der Ethik wird vielmehr sofort ein Sprung unternommen in den Kosmopolitismus der Geschichtsphilosophie[1]). Auch dies verbindet die pädagogischen Spekulationen Kants noch mit der Aufklärung, welche ebenso wie er selbst dem Begriff der Nähe nur so weit ein relatives Recht einräumen konnte, als es sich um das Nächste und nicht um den Nächsten handelt.

Zur Ergänzung meiner bisherigen Ausführungen ist es nun vorteilhaft, auch Kants eigene Aeußerungen über die christliche Nächstenliebe noch in Betracht zu ziehen. Die bekannteste Stelle findet sich in der »Kritik der praktischen Vernunft« [2]). Dort heißt es: Alle Moralität muß aus Pflicht und nicht aus »Liebe oder Zuneigung« hervorgehen. Pflicht aber ist keine »uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsweise«. »Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu

1) Für Basedows Kosmopolitismus findet man geradezu groteske Belege z. B. bei Karl v. Raumer: Geschichte der Pädagogik, II. Teil, 3. Aufl., 1857, S. 273 f. »Der Zweck der Erziehung muß sein, einen Europäer zu bilden«. Der Kaiserin Katharina von Rußland verspricht Basedow ein »Catharineum für Weltbürgerinnen« zu stiften u. dgl. — Dennoch will Basedow einen historischen Unterricht einführen, zu dessen »Hauptzweck« es gehört, »den Patriotismus und folglich bei sonst gleichen Fällen eine größere Kenntnis des Vaterlandes als anderer Gegenden zu fördern« (Vorstellung an Menschenfreunde, S. 63). Aber »der wahre Patriotismus« ist in seinen Augen nichts weiter als »eine starke Neigung, das gemeine Beste fördern zu wollen, und eine zureichende Einsicht, es nach seinem Stande zu können« (Vorstellung, S. 76). In den öffentlichen Schulen soll davon geredet werden, inwiefern das Vaterland »unter den großen Gesellschaften unser Nächster sei, daß wir in ihm dem menschlichen Geschlechte dienen« (Methodenbuch, S. 176). Das eigentliche Ziel auch der vaterländischen Erziehung bleibt ein weltbürgerlicher Eudämonismus. Als Philanthrop kennt Basedow nur eine allgemeine Menschenliebe (aber keine eigentliche Nächstenliebe), als Patriot hat er nur die »bürgerliche Tugend« und die »allgemeine Glückseligkeit« im Auge (aber nicht das Schicksal der Nation als solcher und die Liebe zu ihr um ihrer spezifisch nationalen Eigenart willen). Die »Nähe« des Vaterlandes ist bei ihm eigentlich nur äußerlich (geographisch), aber nicht innerlich (sittlich) bedingt.

2) Werke, Akademieausgabe, Bd. 5, S. 82—84. — Vgl. Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd, 6, S. 401/402, S. 410, S. 449—452 und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 4, S. 399.

sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist... Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebotes als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heißt in dieser Bedeutung: seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben«. Mit diesen Worten will Kant das Gebot des Evangeliums »auf deutliche Begriffe bringen«, um so der »Religionsschwärmerei« und jeder »moralischen Schwärmerei« »steuern« zu können.

Bei dem Kampfe gegen alles sogenannte »Schwärmen« verliert die christliche Nächstenliebe nun freilich vollkommen ihre eigentliche Bedeutung, nämlich ihren durchaus irrationalen Sinngehalt. Nicht nur der Begriff des Nächsten fehlt bei Kant; sondern auch unter »Liebe« versteht er ganz etwas anderes als das Evangelium. Zur weiteren Illustrierung der soeben zitierten Stelle können hier die pädagogisch höchst interessanten Schlußabschnitte aus der »Metaphysik der Sitten« dienen, in denen Kant von einer »ethischen Asketik« spricht. Dort heißt es: »Die Regeln in der Uebung der Tugend gehen auf zwei Gemütsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemütes in Befolgung unserer Pflichten zu sein«. Wie die ethische Didaktik durch Kultur der Vernunft zur Tugend anleitet, so führt die ethische Asketik durch Kultur der Tugend zu »moralischer Gesundheit« und noch zu etwas anderem, »was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist«. »Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur« [1]). Es ist kein Zufall, daß Kant sich hier gerade auf Epikur beruft, also auf den heidnischen Philosophen, der vielleicht am meisten von christlichen Denkern angegriffen und verunglimpft worden ist. Eine Berufung auf das Evangelium wäre in diesem Zusammenhange ganz unsinnig. Denn es ist durchaus kein Charakteristikum der christlichen Nächstenliebe, daß sie einen »angenehmen Lebensgenuß« gewährt. Im Gegenteil, das Leben soll (wie Augustin sich ausdrückt) »gebraucht«, aber nicht »genossen« werden. Der

1) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 484/485.

wirklich erstrebenswerte Genuß kann nur eine »fruitio Dei« und keine bloße fruitio vitae sein.

Das deutsche Wort »Liebe« ist so vieldeutig, daß es sich empfiehlt, den Standpunkt Kants durch fremdsprachliche Ausdrücke noch etwas näher zu charakterisieren. Im Griechischen unterscheidet man bekanntlich *ἔρως*, *φιλία* und *ἀγάπη*. Eros ist in Kants Terminologie so viel wie »Liebe als Neigung« oder »pathologische Liebe«; diese scheidet selbstverständlich aus der Kantischen Ethik aus [1]). Daneben aber gibt es noch die »praktische Liebe« des Gernetuns und der »fröhlichen Gemütsstimmung«. Was ich gerne tue, das ist mir lieb und angenehm (*φίλον*, aber noch nicht *ἀγαπητόν*). Man darf daher vielleicht sagen, daß Kant nur die Liebe als *φιλία* für sittlich zulässig, ja sogar für geboten hält. Damit stimmt es dann auch recht gut zusammen, daß er gerade der »Freundschaft« in seiner »Metaphysik der Sitten« vielleicht die menschlich wärmsten Worte gewidmet hat, die sich überhaupt in seinen Schriften finden [2]). Auch die große Sympathie Kants für die P h i l anthropen könnte man von hier aus gleichsam philologisch verständlich machen [3]). Soweit die Liebe nicht erotisch oder pathologisch ist, sondern die Gestalt von *φιλία* oder reiner *συμπάθεια* annimmt, wird sie also von Kant innerhalb gewisser Grenzen durchaus anerkannt. — Wo aber bleibt die spezifisch christliche Liebe, wo bleibt die *ἀγάπη*, die mit einem Lebensgenuß gar nichts mehr zu tun hat, sondern von der Paulus im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes sagt, daß sie »alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles d u l d e t«? Diese Art der Liebe findet bei Kant offenbar kein Unterkommen, ja sie gelangt überhaupt nicht zur Sprache; denn nur von »pathologischer« und »praktischer« Liebe, nur von *ἔρως* und *φιλία* ist die Rede. Man braucht gar nicht erst in Betracht zu ziehen, daß Kant jedes genuin religiöse Moment aus aller Liebe beseitigt, daß er sämtliche »Pflichten gegen Gott« von der philosophischen Moral ausschließt und nur »Pflichten in Ansehung Gottes« gelten läßt, die sich dann leicht zu »Pflichten des Menschen gegen sich selbst« umdeuten lassen [4]). Auch von einer säkularisierten *ἀγάπη* findet sich bei Kant nicht die geringste Spur.

Die pluralistische Statik des Kantischen Systemes hat also die notwendige Konsequenz, daß erstens »der Nächste« durch »das Nächste«, zweitens aber die christliche Liebe durch bloßes Gernetun und bloßen

---

1) Vgl. z. B. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 4, S. 399.

2) Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 469—473.

3) Vgl. Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 450 und 472.

4) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 486 ff.

Frohsinn ersetzt werden muß. Die begrifflichen Mittel des Kantischen Kritizismus erweisen sich demnach in doppelter Hinsicht als durchaus unzureichend für eine philosophische Würdigung der eigentlichen Nächstenliebe. Und doch läßt diese Würdigung sich auch nach rein transzendentaler Methode erreichen, wenn man die Statik des Kantischen Pluralismus durch eine Dynamik ersetzt, wie Fichte es getan hat.

II.

Der erste, zunächst beinahe als etwas rein Aeußerliches empfundene Anlaß zur Weiterbildung der Kantischen Philosophie ergab sich aus dem Bedürfnis nach einer strengeren, systematisch-geschlossenen Zusammenfassung ihrer Resultate. Schon Karl Leonhard Reinhold suchte nach einem einzigen Grundsatz unserer Erkenntnis. Er gelangte auf diese Weise zu seiner allgemeinen Theorie des »Vorstellungsvermögens« und entdeckte eine gemeinsame Basis für die sinnliche Anschauung und das verstandesmäßige Denken. Aber Reinholds »Satz des Bewußtseins« gilt nur für das theoretische Bewußtsein, d. h. nur für dasjenige Gebiet, welches Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« untersucht hat. Die Probleme der praktischen Vernunft bleiben in Reinholds Vorstellungslehre noch außer Betracht.

Fichte dagegen verlangt einen obersten Grundsatz, welcher sowohl für die theoretische wie für die praktische Philosophie von fundamentaler Bedeutung ist. Er behauptet mit allem Nachdruck, »die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei«[1]. Damit ist die bei Kant so verhängnisvoll werdende Zerreißung des philosophischen Systemes in eine »Metaphysik der Natur« und eine ganz unabhängig davon bestehende »Metaphysik der Sitten« schon von vorneherein unmöglich gemacht. Alle Teile der Fichteschen Philosophie müssen sich in ähnlicher Weise aufeinander beziehen, wie Kant es bloß innerhalb des theoretischen Gebietes von der Sinnlichkeit und vom Verstande behauptete. (Ich erinnere an den Vergleich mit dem Vogel im luftleeren Raume.) Die Art der Systembildung muß bei Fichte also eine ganz andere werden als bei Kant. Nirgends darf es bei einem bloßen Nebeneinander vereinzelter Elemente bleiben; sondern überall kommt es darauf an, das Aufeinanderangewiesensein, die gegenseitige Ergänzung und Wechselbestimmung der einzelnen Faktoren unseres Be-

1) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; Werke (ed. J. H. Fichte) Bd. I, S. 264. Den Text zitiere ich überall nach der vielfach verbesserten Ausgabe von Medicus (Philosophische Bibliothek).

wußtseins zur Geltung zu bringen. Auch Fichte vergleicht sein Verfahren mit dem eines Chemikers, aber das tertium comparationis ist dabei gerade das entgegengesetzte wie in der vorhin zitierten Kantstelle. Der Philosoph verfährt »nach einer bestimmten Regel der Komposition, so daß er unter seinen eigenen Augen das Ganze entstehen sieht ... Der Chemiker setzt einen Körper ... aus seinen Elementen zusammen ... Nur ist dabei dieser Unterschied: Der Chemiker muß das Ganze erst analysieren, ehe er es komponieren kann ...; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse komponieren, weil er die Regel seines Gegenstandes, der Vernunft, schon kennt«[1]). Eine solche Regel der Vernunft ergibt sich ohne weiteres aus dem Grundsatze der Wissenschaftslehre. Dieser Grundsatz bringt die Statik des Kantischen Systemes gleichsam in Fluß. Die Beweisführung der Wissenschaftslehre resultiert dann aus einem ständigen Hinüber- und Herübergehen zwischen verschiedenen begrifflichen Bestimmungen, welche dadurch (wie Fichte sich ausdrückt) in eine »Wechselbestimmung« zueinander gebracht werden. Deshalb möchte ich Fichtes Systematik, wie bereits angedeutet, als »dynamischen Pluralismus« bezeichnen.

Von der Eigenart dieses dynamischen Pluralismus in Kürze eine Vorstellung zu geben, ist außerordentlich schwierig. Das statische System Kants gestattete es, daß ich vorhin einzelne Lehrstücke mehr oder weniger aus dem Zusammenhange herausriß. Ein solches Verfahren läßt sich der Wissenschaftslehre gegenüber gar nicht anwenden. Ich muß deshalb versuchen, mich ganz freizumachen von allen Einzelausführungen Fichtes und nur in großen Linien den Gesamtzusammenhang seines Systemes darzustellen. Die so gewonnenen Resultate werden sich dann wenigstens in der Weise auf das Problem des Nächsten beziehen lassen, daß ich Stück für Stück zeige, inwiefern Fichte die bei Kant nachgewiesenen Mängel vermeiden kann. Gerade um einen solchen Leitfaden für meine folgende Darstellung zu bekommen, habe ich mich vorhin so eingehend mit Kant beschäftigt, obgleich alle Ergebnisse für die Frage nach dem Begriff des Nächsten bei Kant ja rein negativ ausgefallen sind.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre enthält das Prinzip der Ichheit: »Ich bin Ich«. Ohne diesen Satz ist jedes Bewußtsein und demnach auch jedes Wissen undenkbar. (Unter »Wissen« versteht Fichte natürlich nicht nur die theoretische, sondern auch jede Art von atheoretischer Ueberzeugung; es gibt z. B. auch ein sittliches und ein religiöses Wissen[2]).) Der Satz »Ich bin Ich« ist nun aber eigentlich noch nicht

1) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre; Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. I, S. 448/449.

2) Schon Kant spricht auf praktischem Gebiete davon, daß wir etwas »wissen« (z. B. die

der vollständige Grundsatz der Wissenschaftslehre; er bringt nur die Einheitlichkeit, aber noch nicht die Vielseitigkeit der Fichteschen Systembildung zum Ausdrucke. Darum muß dem anfangs ganz absolut gesetzten Ich noch ein Nicht-Ich entgegengesetzt werden. Die reine Ichheit veranlaßt dann später die Dynamik, das Nicht-Ich dagegen führt zu dem Pluralismus des Systemes. Unter dem Einfluß von Hegels Fichtekritik hat man das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich oft ganz falsch verstanden. In Wahrheit besitzt Fichtes Ich nicht die geringste Verwandtschaft mit Hegels Absolutem: Das reine Ich ist als solches noch gar keine selbständige Wirklichkeit, sondern nur ein unselbständiges Moment an Wirklichem. Es bestimmt nicht selber, was weiterhin in der Philosophie geschehen soll; sondern es w i r d fortbestimmt durch die Reflexionen des Philosophen. Es erzeugt nicht aus sich selbst das Nicht-Ich, sondern dieses ist und bleibt ihm durchaus »fremdartig«. Ich und Nicht-Ich gehen nicht auseinander hervor, sie schlagen auch nicht nach dialektischer Methode ineinander um; ihre Begriffe bestimmen sich nicht einmal gegenseitig, sondern sie w e r d e n erst durch den Philosophen aufeinander bezogen und künstlich in das Verhältnis der Wechselbestimmung gebracht. In alledem unterscheidet sich Fichtes »dynamischer Pluralismus« ganz prinzipiell von jedem »dynamischen Monismus«, wie dieser dann später von Schelling und von Hegel vertreten wird.

Um nun die Wechselbeziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich verständlich machen zu können, muß Fichte nach und nach die verschiedensten »Mittelglieder« zwischen diese beiden Extreme einschieben; dadurch erst nehmen die zwei Grundbegriffe allmählich eine wachsende Bestimmtheit an. Schließlich kommt Fichte auf diese Weise bis zu einer »Deduktion der Vorstellung«, d. h. bis zu dem Punkte, mit welchem Reinhold einfach anfangen zu dürfen glaubte. Das Vorstellungsmaterial aber erklärt Fichte nicht mehr aus der äußerlichen Affektion unserer Sinne durch ein »Ding an sich«; denn nach der völligen Preisgabe von Kants statischer Architektonik hat er dieses noumenale Asylum ignorantiae nicht mehr nötig. Er spricht lediglich von einem »Anstoß«. Gemeint ist damit aber natürlich kein Stoß, den man von außen b e k o m m t; sondern ein Anstoß, den

---

Möglichkeit der Freiheit), ohne es doch »theoretisch zu erkennen und einzusehen« (Kritik der praktischen Vernunft; Werke, Akademieausgabe, Bd. 5, S. 4). Auch in der Umgangssprache können wir ja sagen: »Er weiß, was er will« oder »Ich weiß, an wen ich glaube«. Fichtes Wissenschaftslehre hat also gar nichts zu tun mit einer bloßen Methodologie der Spezialwissenschaften, welche heutzutage mitunter ebenfalls als Wissenschaftslehre bezeichnet wird.

man selber gleichsam innerlich nimmt. Die moralische Note dieses Wortes ist offenbar nicht unbeabsichtigt. Das Ich findet die Sinnlichkeit anstößig, es findet sie shocking. Ohne dieses Anstoßnehmen aber könnte es gar nicht auf sich selber reflektieren, also nicht zum Selbstbewußtsein und demnach auch keinesfalls zu einem (sei es theoretischen, sei es atheoretischen) Wissen gelangen. So wird die Unentbehrlichkeit des Anschauungsmateriales deduziert aus dem eigenen Wesen des Ich. Das Anstoßnehmen ist vornehmlich eine Leistung unseres sittlich-praktischen Bewußtseins, das gerade hierin seine Einheit mit dem theoretischen Bewußtsein bekundet.

Dadurch erhält die Sinnlichkeit nunmehr auch für die Sittlichkeit und diese für jene eine ganz neuartige Bedeutung. Die sinnliche Anschauung stört nicht etwa (wie bei Kant) unser Pflichtbewußtsein, sondern im Gegenteil: sie macht dieses überhaupt erst möglich; denn sie ermöglicht ja erst, daß wir überhaupt ein Bewußtsein und ein Wissen haben, wobei es vorläufig noch ganz unentschieden bleibt, ob dieses Wissen eine theoretische oder eine sittlich-praktische Ueberzeugung ist. Das Sinnliche wird dann noch weiterhin fortbestimmt nicht nur zum Inhalte unserer Verstandeserkenntnis, sondern auch zum »Material unserer Pflichterfüllung«. Hiermit ist für das Nächste schon eine ganz neue Formel gefunden; und zugleich wird ihm eine viel höhere Weihe verliehen als bei Kant. Von hier aus entwickelt sich Fichtes System einer konkreten Ethik, in welcher der Formalismus Kants vollkommen vermieden wird.

Schon an dieser Stelle läßt sich eine Nutzanwendung auf die Pädagogik machen: Das Sinnliche ist sozusagen nicht mehr bloß natürlich, sondern bereits seinem Ursprunge nach ist es durchdrungen von dem mehr als naturhaften Sinngehalt einer sittlichen Kultur. Darum kommt ihm sogar eine große versittlichende Bedeutung zu, an welcher die Pädagogik nicht achtlos vorübergehen darf. So läßt sich die von Pestalozzi vollzogene Wertschätzung des Nahen mit Fichtes Begriffen auch philosophisch rechtfertigen. In »Lienhard und Gertrud« heißt es einmal: »Gedanken und Kopf sollten einem jeden bei dem sein, was ihn am nächsten angeht ... Recht wissen lernt man nie, wenn man nicht in der Nähe bei dem Seinigen und bei dem Tun anfängt«[1]). Schon in der »Abendstunde eines Einsiedlers« wird eine »Realkenntnis wirklicher Gegenstände« zu dem Zwecke gefordert, daß die Wahrheit der Leitstern in unseren »nächsten Angelegenheiten« werden könne. Das alles ist natürlich nicht etwa bloß im praktisch-utilitaristischen Sinne zu verstehen; sondern hier liegen auch

1) I. Teil, 1. Auflage, Kapitel 40.

die tieferen Grundlagen für die »Elementarmethode« Pestalozzis. Wie sollte durch »Zahl, Wort und Form« die Selbsttätigkeit des Kindes angeregt werden, und wie sollte eine so hervorgerufene Selbsttätigkeit zu irgendwelcher versittlichenden Bedeutung kommen können, wenn das sinnlich Gegebene nicht schon von vorneherein sittlich different, wenn es nicht zugleich gegeben und aufgegeben wäre, kurz: wenn es bloß von außen stieße, ohne daß in uns selbst ein ursprüngliches Anstoßnehmen erfolgte? Von hier aus läßt es sich dann auch philosophisch verständlich machen, wieso Pestalozzi die »Wohnstube«, also die nächste Umgebung des Kindes, als ein »Heiligtum« bezeichnen kann [1]). Ich will gar nicht in Zweifel ziehen, daß Pestalozzi einer starken Beeinflussung durch Kant zugänglich gewesen ist; dies hat Arthur Stein erst kürzlich mit aller Sorgfalt und Ueberzeugungskraft nachgewiesen [2]). Aber der Begriff der Nähe, das Nächste, so wie Pestalozzi es in den soeben ganz flüchtig angedeuteten Lehrstücken bestimmt, läßt sich philosophisch rechtfertigen erst mit den Mitteln der Fichteschen Wissenschaftslehre und nicht schon durch den statischen Pluralismus Kants.

Die konkrete Sinnerfüllung, welche Fichte der sachlichen Umgebung zuteil werden läßt, ist nur dadurch möglich geworden, daß das unsere Sinne von außen affizierende »Ding an sich«, jener eine Stützpunkt der Kantischen Architektonik, vollkommen verworfen wurde. Etwas Analoges gilt für den zweiten Eckstein der pluralistischen Statik: für den intelligibelen Charakter. Und dadurch wird dann auch der Nächste einer entsprechenden Begriffsbestimmung fähig, wie ich sie soeben für das Nächste nachwies. Um dies zu zeigen, muß ich noch einmal auf Fichtes »absolutes Ich« zurückkommen. Dieses ist, wie gesagt, noch keine Realität; es ist noch kein selbständiger Gegenstand und noch keine selbständige Person; kurz, es ist noch kein »individuelles Ich«, dem man ein ebenso individuelles Du gegenüberstellen dürfte. Aber es ist auch nicht etwa bloß die allgemeine Form eines rein theoretischen und lediglich urteilenden Bewußtseins. Kant hatte bei seiner »transzendentalen Deduktion der Kategorien« allerdings nur von einem »Ich denke« gesprochen, das auf theoretischem Gebiete »alle meine Vorstellungen begleiten« können müsse. Es ist kein Zufall, daß Fichte das Denken unberücksichtigt läßt und bloß »Ich bin Ich« sagt. Dadurch wird das absolute Ich dazu befähigt, (nach weiteren Fortbestimmungen) nicht nur die Leistungen des Kantischen »Ich

---

1) Vgl. z. B. Lienhard und Gertrud, II. Teil, 1. Auflage, Kapitel 24.

2) Arthur Stein: »Pestalozzi und die Kantische Philosophie«; Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert, Heft 12, 1927.

denke«, sondern auch die Funktionen des »intelligibelen Charakters« zu übernehmen. Es ist ja von vorneherein als der Einheitspunkt des theoretisch-praktischen Bewußtseinsganzen bestimmt. Also muß sich aus ihm auch das Pflichtbewußtsein und das Freiheitsbewußtsein, kurz: die sittliche Autonomie deduzieren lassen. Diese Deduktion gelingt der Wissenschaftslehre dadurch, daß Fichte gerade denjenigen Vorgang zum sittlich-sozialen Urphänomen erhebt, welchen Kant in seiner Pädagogik gar nicht recht verständlich machen konnte, ja eigentlich überhaupt nicht anerkennen durfte. Ich meine die sittliche Beeinflussung des individuellen Ich durch ein Du und umgekehrt.

Der »Anstoß« erklärte nur ganz allgemein, daß das reine Ich zur Reflexion und damit zur Selbstbesinnung und überhaupt zum Wissen gelangt. Wie aber kommt es gerade zum Wissen seiner eigenen Freiheit? Kann es zu einer solchen Reflexion irgendwie veranlaßt werden, wenn der Anlaß selber nicht schon seinerseits autonom ist? Fichte antwortet: Nein! Und gerade als Bedingung für die Möglichkeit des eigenen Freiheitsbewußtseins deduziert er die Unentbehrlichkeit des Mitmenschen, d. h. die Notwendigkeit eines Du für das Ich selber. Darum kann das Ich keine bloß abstrakte Ichheit bleiben; sondern es muß zum individuellen Ich, zur Einzelpersönlichkeit, zum »endlichen Vernunftwesen« fortbestimmt werden. »Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen«[1]). Nicht dadurch werde ich zur Freiheit und Autonomie befähigt, daß ich einen nur für mich allein zugänglichen »intelligibelen Charakter« habe, sondern gerade dadurch, daß ich für den versittlichenden Einfluß von seiten eines Du empfänglich bin. Ich und Du sind von vorneherein aufeinander eingestellt und von vorneherein aufeinander angewiesen. Wie ein Fliegen ohne Luft, so ist ein individuelles Ich ohne Du ganz unmöglich. Aber nur durch eine »Aufforderung zur Freiheit«, nur durch eine »Bestimmung zur Selbstbestimmung« kann ich für das Du und kann dieses für mich von wesentlicher Bedeutung werden. Dadurch erst, daß ich einen »Nächsten« habe, bekommt mein Leben seinen rechten Wert; denn erst dadurch werde ich selbst zum Freiheitsbewußtsein und zu autonomer Pflichterfüllung befähigt.

Bisher habe ich Fichtes Gedanken noch in der Formulierung vortragen können, wie er sie vor 1800 vertreten hat. Ich glaube nicht, daß er später seinen Standpunkt prinzipiell änderte, obgleich viele Interpreten

1) Grundlage des Naturrechts; Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. III, S. 30.

der Wissenschaftslehre das immer wieder im Gegensatze zu Fichtes eigenen Aeußerungen behaupten. Nur so viel läßt sich mit Sicherheit (auch ohne eine eingehende Diskussion dieser schwierigen Frage) sagen: Die ganze frühere Wissenschaftslehre wird nach 1799 in einen neuen und umfassenden Problemzusammenhang hineingestellt, sie wird gleichsam eingetaucht in ein alles durchdringendes religiöses Medium. »Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben.« Diese Worte Fichtes darf man nicht etwa im pantheistischen Sinne verstehen. Sie bedeuten lediglich, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis, all unser Wissen nur ein Bild des göttlichen »Lichtes und Lebens« ist. Als »Bild« dieses Wissens behält die frühere Wissenschaftslehre auch später für Fichte durchaus noch ihre alte Gültigkeit. Aber alle Einzelheiten der ersten Lehre werden jetzt mit einem neuen religiösen Sinngehalte ausgestattet. Das Nächste und der Nächste bleiben nicht nur im sittlichen Sinne für das Ich von Bedeutung; sondern sie können und sollen beide (außer zu einer Moralisierung) auch zur religiösen Hebung unseres Dasein beitragen. Damit ist nunmehr auch für die christliche Nächstenliebe ein systematischer Ort gefunden [1]). Sie läßt sich verstehen als religiöse Steigerung jener gegenseitigen »Aufforderung zur Freiheit«, die Fichte schon 1796 zwischen dem individuellen Ich und dem Du festgestellt hatte.

Daß hiermit wiederum ein wesentliches Moment der Pestalozzischen Weltanschauung auf philosophische Begriffe zu bringen ist, wird wohl jeder zugeben, der weiß, was Pestalozzi auf dem Birrfeld und in Stans für arme und verwahrloste Kinder getan hat, nicht aus bloßer Weichherzigkeit und »Neigung« wie ein »Schwärmer«, nicht aus bloßer »Pflicht« wie ein Kantianer und auch nicht bloß um des »fröhlichen Herzens« willen wie der von Kant als tugendhaft gepriesene Epikur, sondern: aus reiner Nächstenliebe. Wenigstens eine besonders charakteristische Stelle will ich zitieren aus der Schrift »Wie Gertrud ihre Kinder lehrt«. Vorher aber möchte ich daran erinnern, daß Basedow nur die Kinder wohlsituierter Eltern als »Pensionisten« in das Philanthropinum aufnahm und zwar unter ganz anderen Bedingungen als die sogenannten »Famulanten« (die Kinder armer Familien), welche ihre vornehmeren Mitschüler sogar bedienen mußten [2]). Pestalozzi dagegen schreibt: Durch meine

---

1) Vgl. z. B. Anweisung zum seligen Leben, Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. V, S. 537 und 546 ff. ferner System der Sittenlehre von 1812; Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. XI, S. 92 ff. (Weitere Stellen lassen sich leicht auffinden mit Hilfe des Registers der Ausgabe von Medicus unter dem Stichwort »Liebe«).

2) Vgl. z. B. E. v. Sallwürk: Artikel »Basedow« in Reins »Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik«; Bd. I, 2. Aufl. 1903, S. 386.

Methode »habe ich dem Kinde seine Mutter erhalten und dem Einfluß ihres Herzens Dauer verschafft; durch sie habe ich die Gottesverehrung mit der Menschennatur vereiniget und ihre Erhaltung durch die Belebung eben derjenigen Gefühle gesichert, aus denen die Glaubensneigung in unserm Herzen entkeimt... Ich bin durch sie der Vater des Armen, die Stütze des Elenden; wie meine Mutter ihre Gesunden verläßt, sich zu ihren Kranken einschließt und ihres Elendes doppelt besorget, wie sie muß, weil sie Mutter ist: ...so muß ich; ein Gefühl, wie das Muttergefühl, nötiget mich; der Mensch ist mein Bruder, meine Liebe umfasset sein ganzes Geschlecht; aber ich schließe mich zum Elenden ein, ich bin doppelt sein Vater«[1]). Diese Worte enthalten eine so deutliche Absage an den Philanthropismus und an alle ins Allgemeine verblaßte Menschenliebe (»Meine Liebe umfasset das ganze Geschlecht; aber ich schließe mich zum Elenden ein, ich bin doppelt sein Vater«), sie vollziehen eine so deutliche Hinwendung zur reinen Nächstenliebe, daß jeder erläuternde Zusatz überflüssig ist.

Nur noch auf eins möchte ich hinweisen. Die von Fichte angebahnte Konkretisierung der Ethik, die Begründung des Pflichtbewußtseins nicht auf einen empiriefremden »intelligibelen Charakter«, sondern auf die tatsächlich stattfindenden Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Mensch verleiht auch dem Gemeinschaftsgedanken eine konkrete und empiriegesättigte Bedeutung. Familie und Nation treten wieder ein in ihre unbestreitbaren Rechte. Die Ethik ist zur Sozialethik geworden, und darum kann Basedows Erziehung zum Weltbürgertum nunmehr durch eine Nationalerziehung ersetzt werden. Es ist bekannt, daß Fichte gerade in seinen »Reden an die Deutsche Nation« vielleicht die schönsten Worte gefunden hat, die je über Pestalozzi gesagt worden sind. Ich zitiere nur ein kurzes Stück aus der Neunten Rede: Pestalozzi wurde »aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke... Er wollte bloß dem Volke helfen; aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elends emporzuhelfen«[2]). Zuerst das niedre und hilfsbedürftige Volk,

1) Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, 14. Brief, § 7; Pestalozzis Ausgewählte Werke, ed. Friedrich Mann, Bd. III, 5. Aufl. 1906, S. 291.

2) Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. VII, S. 402/03.

dann die Nation und dann (vielleicht, wenn es möglich ist) die ganze Menschheit, — dies ist eine Klimax, die sich nur mit den neuen Bestimmungen philosophisch rechtfertigen läßt, die Pestalozzi und Fichte für das Nächste und den Nächsten festgestellt haben.

Ich bin am Ende meiner Erläuterung von Beispielen aus der Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. Nur gegen ein Mißverständnis möchte ich mich noch verwahren: Der Nächste und das Nächste sind für Fichte nichts irgendwie fertig Gegebenes. Die Nähe läßt sich vielmehr niemals endgültig fixieren. Darum ist die soeben angeführte Klimax selbstverständlich nichts ein für alle Male Gültiges, sondern sie ist von Fichte nur aufgestellt im Hinblick auf die einmaligen historischen Verhältnisse in der Zeit kurz vor den Freiheitskriegen. Ich bezeichnete vorhin Fichtes Lehre als einen »dynamischen Pluralismus«. Vielleicht wird es daraufhin verständlich, wenn ich sage, auch der Begriff der Nähe wird von Fichte ins Dynamische übersetzt.

III.

Die Rede vom Nächsten beruht ursprünglich auf einem räumlichen Bilde. Im mathematischen Raume aber gibt es ebensowenig etwas Nahes, das wirklich und endgültig »das Nächste« *ist*, wie es etwas Kleines gibt, das wirklich und endgültig »unendlich klein« *ist*. Immer gibt es vielmehr etwas *Näheres*, welches noch näher *kommen*, und immer gibt es etwas Kleineres, welches noch kleiner *werden* kann. — Entsprechendes gilt auch für den sittlich-religiösen Begriff des Nächsten. Faßt man diesen bloß im statischen Sinne auf, so gerät man in ganz ähnliche Widersprüche wie dann, wenn man bei ruhenden Raumverhältnissen von absoluter Nähe spricht; denn dann läßt man sich z. B. sehr leicht dazu verführen, gewisse ein für alle Male feststehende (gleichsam statische) Grenzen der Nächstenliebe anzunehmen. Darum verwirft z. B. Hermann Cohen den Begriff des Nächsten vollkommen und behauptet, alles Unheil, welches aus diesem Begriffe entstanden sei, beruhe auf der falschen Uebersetzung des hebräischen »Rea« mit dem griechischen »ὁ πλησίον«, d. h. auf einer späteren Umdeutung des »Anderen« zum »Nahen«. So habe der Begriff des Nächsten unvermeidlich eine »legitime Ausnahme von der Regel der Nächstenliebe erzeugt«. Der Glaubensgenosse sei z. B. zum »Nächsteren« geworden. »Man kann es bei Hugo Grotius gewahren, man braucht dafür nicht auf die scholastische Literatur zurückzugreifen, wie die Kriege mit den unchristlichen Völkern dadurch gerechtfertigt werden« [1]). — Derartige Miß-

1) Hermann *Cohen*: Ethik des reinen Willens, 2. Aufl., 1907, S. 218.

stände können sich natürlich nur dann ergeben, wenn man die Nähe statisch verfestigt, und wenn man vergißt, daß sie stets nur in einem P r o z e ß gegenseitiger Annäherung von Ich und Du zustande kommt. Bei statischer Auffassung kann man jeden Nächsten ja ebensogut auch als entfernt ansehen; denn stets sind noch unendlich viele Grade einer innigeren Annäherung denkbar, wie es ja auch zwischen zwei festgelegten Punkten des mathematischen Raumes stets noch eine unendlich große Punktmenge gibt. Darum ist die wahrhafte Nähe des Nächsten niemals etwas Fixiertes und Fertiges; darum besteht sie nicht in einem bloßen Nahesein, sondern in einem Immer-näher-Kommen. M e i n Nächster ist jedermann, der mich zur *ἀγάπη* »auffordert« und an meine Hilfe appelliert; ich aber bin dann s e i n Nächster stets nur soweit, als ich auf diese Aufforderung eingehe und ihr nachkomme. Nur durch solch eine »Wechselbeziehung« treten Ich und Du in ein »nahes« Verhältnis zueinander.

Daß diese dynamische Auffassung des Nächsten wenigstens dem Wortlaute einer (sonst sehr schwer zu interpretierenden) Stelle des Evangeliums entspricht, möchte ich zum Abschluß wenigstens andeuten. Bei Lukas (Kapitel 10, Vers 25 ff.) wird erzählt, wie ein Schriftgelehrter den Heiland versuchen will. Er fragt: »Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?« Das Gesetz lautet: »Liebe Gott von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst!« Damit will der Schriftgelehrte sich aber noch nicht zufrieden geben, er fragt daher weiter: »Wer i s t denn mein Nächster?« (*καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;*). Zur Antwort erzählt Christus das Gleichnis von dem Mann, der aus Jerusalem nach Jericho zog und unter die Mörder fiel, von dem Priester, dem Leviten und dem barmherzigen Samariter. Dann fragt er (ich übersetze ganz wörtlich): »Welcher von diesen dreien scheint dir nahe g e w o r d e n zu sein dem Manne, der unter die Mörder fiel?« (*τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γ ε γ ο ν έ ν α ι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς;*). Die Antwort lautet: »Der die Barmherzigkeit an ihm tat.« — Moderne protestantische Theologen haben es in Zweifel gezogen, daß dieser Dialog über das Wesen des Nächsten von jeher in Zusammenhang stand mit der Erzählung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter; manche haben das Gleichnis für nachträglich eingeschoben erklärt [1]). Es sei zu auffallend, daß der Schriftgelehrte nach dem Nächsten fragt, der g e l i e b t w e r d e n soll, während Christus ihn auf den Nächsten verweist, welcher selber der L i e b e n d e ist. Vielleicht aber liegt dieser Umkehrung eine tiefsinnige Absicht zugrunde.

---

1) Vgl. z. B. Adolf J ü l i c h e r: »Die Gleichnisreden Jesu«, Bd. II, 1899, S. 596/597 und namentlich Martin R a d e: »Der Nächste«, Festgabe für Jülicher, 1927, S. 70—79 (auch als Sonderdruck erschienen).

In der Sprache Fichtes könnte man dann sagen: Gerade in jener Wendung kommt die dynamische Wechselbeziehung zwischen Ich und Du zum Ausdrucke. — Und noch Eins ist auffallend. Der Schriftgelehrte fragt: »Wer ist mein Nächster?« Vielleicht ist jede derartige Frage schon ganz falsch gestellt. Christus jedenfalls verweist darauf, daß der Samariter, der Angehörige eines verachteten Volksstammes, ein Nächster geworden ist. Wenn auch hier eine Absicht des Evangelisten zugrunde liegen sollte, so würde diese Stelle ebenfalls ein Beleg dafür sein, daß der ursprüngliche Sinn der christlichen Nächstenliebe nicht statisch, sondern dynamisch zu deuten ist[1]).

Ich bin am Schlusse. Daß ich mein Thema auch nur annähernd erschöpft hätte, bilde ich mir nicht ein. Aber ich hoffe doch wenigstens gezeigt zu haben, daß eine ganz bestimmte Begriffs- und Systembildung notwendig ist, wenn man der Idee des Nächsten philosophisch gerecht werden will, und daß nur ein dynamischer Pluralismus die nötigen Hilfsmittel hierfür in die Hand gibt. Absichtlich spreche ich jetzt von der »Idee« und nicht bloß vom philosophischen »Begriff« des Nächsten. Im praktischen Leben bildet ja gerade die sittliche und religiöse Nähe eine stets nur annäherungsweise lösbare Aufgabe. Wenn es nicht so paradox klänge, so würde ich jetzt abschließend sagen, die letztlich verlangte Nähe des Nächsten liege für unser Geschlecht stets noch in sehr weiter Ferne. Auch dieser Gedanke dürfte sich zu klarem begrifflichen Ausdrucke nur durch eine Philosophie bringen lassen, die wie Fichtes Wissenschaftslehre ihren Abschluß findet in einem »unendlichen Streben« nach der Lösung einer »unendlichen Aufgabe«. Die begriffliche Analyse einer solchen Lehre würde hier aber viel zu weit führen, in bildlicher Form wird sie z. B. von Leo Tolstoi auf einen kurzen Ausdruck gebracht: »Der Bekenner des Gesetzes Christi ist immer in der Lage des Zöllners. Er fühlt sich immer unvollkommen, denn er sieht nicht hinter sich den Weg, den er zurückgelegt hat, sondern stets vor sich den Weg, den er zu gehen hat und den er noch nicht zurücklegte«[2]). Das gilt auch für den Weg, der uns zum »Nächsten« und zur »Nächstenliebe« führen soll.

---

1) Dann würde der philosophischen Begriffsbildung sogar ein echt christlicher Sinn jener alttestamentlichen Redewendung zugänglich werden, die auf den ersten Blick so egozentrisch aussieht: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« Nur in sozialer Wechselbeziehung zueinander können Ich und Du sich ihres wahren Selbstes bewußt werden, d. h. dessen, wodurch sie zum Lieben und Geliebtwerden im Sinne der *ἀγάπη* befähigt sind. Darum darf die Selbstliebe unbedenklich zum Maßstabe gemacht werden für das Minimum der zu fordernden Nächstenliebe.

2) Nachwort zur »Kreutzersonate«, Gesammelte Werke, ed. Raphael Löwenfeld, I. Serie, Bd. 10; Jena 1919, S. 174.

DIE ENTSTEHUNG DES SEELENBEGRIFFES.

VON

HERMAN SCHMALENBACH (GÖTTINGEN).

Das heutige deutsche Wort Seele und die ihm entsprechenden der andren modernen europäischen Sprachen werden in einer solchen Mannigfaltigkeit von Bedeutungen gebraucht, daß es zumindest schwer ist, ihre Einheit zu erkennen. Zwischen der Seele, die in der christlichen Religion unsterblich geglaubt wird, auf der einen, derjenigen, die den Gegenstand der Wissenschaft Psychologie bildet, auf der andren Seite, weiter der Seele eines Gedichts, einer Blume, einer Landschaft, endlich der eines Volkes, einer Kultur, und wieder abwärts der eines Unternehmens, scheint kaum eine Gemeinsamkeit zu bestehen. Die Seelen, deren tiefe Kenntnis manchen Dichtern oder Geistern wie Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche nachgerühmt wird, sind dabei möglicherweise in jener Reihe noch nicht enthalten. Kommt man von da aus schließlich zu dem, was es bei den Primitiven an »Seelenvorstellungen« gegeben haben oder geben soll, so wird die Wirrnis anscheinend undurchdringbar. Da ist von Blut- und Atemseelen, von Schattenseelen und Namenseelen die Rede; von Seelen, die den Leib im Tode oder auch schon im Leben und vielleicht nur für Zeiten verlassen; von andren, die vom Leibe, ja auch sogar von Stücken des Leibes untrennbar sind; von dritten, die nach der Trennung einen besonderen Leib haben oder auch ganz ein solcher Sonderleib sind; von Seelen, deren verschiedene man auch zugleich und also in der Mehrzahl haben kann; von menschlichen, tierischen, pflanzlichen Seelen, aber auch Seelen von Dingen, von Gewässern, Höhlen, Bergen [1]). Der Fülle dessen

1) Die Uebersicht über das Material gibt vor allem A. E. Crawley The Idea of the Soul 1909. Vieles steht natürlich auch schon bei E. B. Tylor Primitive Culture 1872 u. ö. (auch deutsch 1873). Ferner bei W. Wundt Völkerpsychologie, Band Mythus und Religion 1906—09. Sowie in allergrößtem Reichtum bei J. G. Frazer The golden Bough 1900 ff. sowie in zahlreichen Artikeln von Hastings Encyclopaedia. Auch die stärker

gegenüber, was da alles berichtet wird, kann man sich zuweilen der Meinung nicht erwehren, daß in den Uebersetzungen mit dem Wort Seele wohl sehr vieles bezeichnet wird, für das wir überhaupt keine Begriffe haben, und das dann wenigstens irgendwie zu benennen das ja auch seinerseits dunkle (und übrigens ohne Zweifel jenen urtümlichen Komplexen entstammende, von da her überlebende) Wort Seele herhalten muß, ohne wahrem Verständnis viel nützen zu können. Sogar mag sich zweifeln lassen, ob überhaupt irgendwelche Einheit jene dann nur sogenannten Seelenbegriffe verbinde und nicht ein tatsächlich zusammenhangloses Vielerlei lediglich durch uns Heutige und vorzüglich die Namengebung ineinandergemengt sei.

Um einige Klärung in die Masse zu bringen, muß man vor allem festhalten: 1. Es handelt sich bei allem Gebrauch des Begriffs Seele um ein Phänomen oder einen Komplex von Phänomenen, deren erstes und ursprüngliches Erlebnis in die Vor- und Urgeschichte der Menschheit zurückgeht, lange bevor es Philosophie oder gar Wissenschaft gab. Diese haben aus dem dunklen Erbe einen helleren Bezirk herausgelöst oder auch wohl einen sonstwie entdeckten mit dem alten Namen belegt, ohne indes verhindern zu können, daß außerdem in flackernden Fetzen und zuweilen sogar dichteren Stücken Reste jener Seelenbegriffe mit gleichem Namen weiterlebten, dabei von dem philosophisch oder wissenschaftlich klarer festgelegten nicht immer streng geschieden. Selbst das relativ Kompakteste neben dem philosophischen und wissenschaftlichen Seelenbegriff, der Seelenbegriff der christlichen Religion, ist auch nach fast zweitausendjährigen Aussagen darüber sehr unbestimmt geblieben: was das eigentlich sein mag, das der Christ unsterblich glaubt, wird nie scharf angegeben. 2. Die Methode zur Aufhellung des gesamten Seelenbegriffs wird daher die Frage nach seiner Entstehung und dann seiner Entwicklung sein. Wobei freilich mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß schon von

---

verarbeitenden Werke bringen in der Regel schon Massen von Material: E. Durkheim Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, L. Lévy-Bruhl Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 1910 u. ö. und La mentalité primitive 1922, N. Söderblom Das Werden des Gottesglaubens 1916. Von andren und besonders den wertvollen (oft auch geistig hochstehenden) Einzelberichten von Forschungsreisenden und Missionaren zu schweigen. — Außer Betracht bleiben sollen hier, um konkret-historische Komplizierungen zu vermeiden, die Seelenbegriffe der höheren unter den frühen Kulturen, wie insbesondere etwa das ägyptische Ka. (Eine Ausnahme wird hie und da nur zugunsten der frühen griechischen Seelenbegriffe gemacht.) Auch im übrigen ist der philosophischen Anlayse angemessen, sich nur an die typischen Erscheinungen zu halten und dann auch bei den Beispielen den Gang der gedanklichen Darlegung nicht durch die Fülle der einzelnen geschichtlichen Besonderungen überwuchern zu lassen.

Anfang an oder auf sehr früher Stufe eine Mannigfaltigkeit verschiedener Erscheinungen fast nur nominell zusammengefaßt wurde. Die Einheit des Namens wird sich aber da doch auf irgendwelche Gemeinsamkeiten stützen und diese werden in der Frühzeit noch erkennbar sein müssen. Die späteren Umbildungen (An-, Ab- und Sonderbildungen) brauchen nicht nur das ursprünglich einigende Band nicht mehr zu verstehen, sondern können auch im übrigen sehr radikale Neuansätze sein — der rechte Gebrauch des entstehungs- und entwicklungsgeschichtlichen Fragens hat mit dem generellen Ableitungswillen des Evolutionismus nichts zu tun — obwohl die Möglichkeit des wenigstens terminologischen Anschlusses auch da noch in den Anfängen oder dem seitherigen Gange angelegt sein muß.

Hierbei ergibt sich aber eine Schwierigkeit, der alle Enstehungsfragen ausgesetzt sind: daß diese sich ja nicht auf die Entstehung eines Etwas überhaupt, sondern auf die eines Bestimmten richten und also dessen Begriff voraussetzen. Wer die Entstehung des Seelenbegriffes erkennen will, muß schon wissen, was Seele ist. Obwohl auf der andren Seite erst die Befragung des Ursprungs dies aufklären sollte. Zudem muß man sich hüten, die Interpretation der Anfänge durch die Hineintragung von spezifisch Modernem irrezuleiten.

Wie auch der Schwierigkeit Herr zu werden sei: sowohl die positive wie die negative Bedeutung des Heutigen empfiehlt, dessen ungefähre Bestimmung der Entstehungsfrage vorhergehen zu lassen. Daß dies nicht sehr genau sein darf, entspricht ebenso der faktischen Wirrnis, die ja die Wendung zu den Anfängen begründete, wie aber auch der Absicht, so auf jeden Fall nur eine allgemeine Wegweise zu erhalten.

I.

Am klarsten ist der Seelenbegriff der neuzeitlichen Psychologie, wie sie sich in (der Hauptsache nach) einheitlichem Zuge von Descartes an entwickelt hat. Seele ist hier »Bewußtsein« (»Cogitatio«), Psychologie jedenfalls die »Wissenschaft vom Bewußtsein« (»Bewußtseinsgeschehen«). Der Begriff eines »unbewußten Seelischen« wird von da aus nicht selten als eine von vornherein widersinnige Redeweise abgetan. Auch wo man ihn aber zugibt, kommt man zu diesem Unbewußten mindestens erst vom Bewußtsein aus und begreift es auch inhaltlich in verschiedenen Weisen als eine Art »unbewußten Bewußtseins«. Die Gründe, die zu dem primären Bewußtseinsseelenbegriff geführt haben — nämlich in Widerspruch zu einem anderen und älteren — liegen in erkenntnistheoretischen Zusam-

menhängen, die hier nur als diejenigen des »erkenntnistheoretischen Bewußtseinsimmanentismus« angedeutet seien. Sie haben auch schon lange vor Descartes vereinzelt das gleiche Resultat für den grundlegenden Seelenbegriff herbeigeführt, das sich aber damals für die Hauptrichtung des Entwicklungsganges nicht durchsetzen konnte. Umgekehrt lebte in der Neuzeit der frühere, nicht beim Bewußtsein einsetzende Seelenbegriff nur hie und da und im wesentlichen einflußlos fort (wenngleich er in der Konzeption des Begriffs vom unbewußten Seelischen zum wenigsten sekundär wieder heraufmunkelt).

Historisch allerdings entsann man sich, daß die Psychologie des Aristoteles und der ganzen großen Geschichte, die an ihn anschloß, die Betrachtung des Seelischen bei der Pflanzenseele beginnen läßt, und daß dementsprechend auch die »Definition« der Seele dort nicht zunächst auf das »Bewußtsein«, sondern aut das »Leben« verweist. Dieser »biologische« Seelenbegriff wird an zweiter Stelle auch auf das Bewußtsein treffen, insofern dies schon beim Tier in dem Lebenszusammenhang auftritt und dabei stets, auch noch beim Menschen, mannigfaltig in ihn verflochten ist, wie denn jedenfalls das Bewußtsein niemals anders als an Lebendigem vorkommt: es gibt zwar Leben ohne Bewußtsein, aber nicht Bewußtsein ohne Leben; sogar kann Bewußtsein als »reales« Bewußtsein (welche Einschränkung den Einwand beseitigt, der etwa auf das »transzendentale Bewußtsein« hinweisen wollte) niemals anders als an Lebendigem gedacht werden.

Den biologischen Seelenbegriff pflegen viele auch für den primitiven zu halten. Die ursprüngliche Menschheit habe »Seele« das genannt, was Lebendiges zu Lebendigem mache, wobei freilich die Grenze des Lebendigen gegen das Nichtlebendige unsicher sei, ja sogar eigentlich alles als lebendig aufgefaßt werde. Versucht man, diese (mehr oder weniger) allgemeine Belebung, die bei der Identität von Leben und Seele also mit Beseelung gleichsinnig ist, näher zu begreifen, so erweist sich allerdings, daß die Theorie oft doch nicht sowohl den biologischen als den Bewußtseinsseelenbegriff zugrundelegt. Man denkt sich die Belebung-Beseelung etwa so, daß der ursprüngliche Mensch, sei es zur »Erklärung« der Erscheinungen, die ihm auffällig waren, sei es, nicht g a n z so rational, mehr unmittelbar »sich« in die Erscheinungen »einfühlend«, diesen eine Art »Willen« nach Analogie des eigenen Willens und also eine Art »Bewußtsein« eingelegt habe. Auch der spätere biologische Seelenbegriff des Aristoteles und der Scholastik wird damit, sobald man ihn nicht nur einfach hinnimmt, sondern näher zu verstehen sucht, vom jetzt dennoch primären Bewußtseinsseelenbegriff aus gedeutet.

Gegenüber den Seelenbegriffen der Psychologien, sei es der modernen, sei es auch schon der aristotelischen, wird man die der Religionen, insbesondere auch die oder den der christlichen Religion für dem Ursprung näher halten. Auch um ihn bewegen sich seit langem (oder bewegten sich früher) philosophische und theologische Spekulationen. Darüber hinaus haben die historischen Wissenschaften ihn an einzelnen Stellen seines geschichtlichen Auftretens näher erforscht. Endlich ist er es, von dem die meisten bei der Frage nach der Entstehung des Seelenbegriffes ausgehen. Bei alledem pflegt aber gerade hier das Gemeinte sehr unbestimmt zu bleiben. Das auszeichnende Merkmal scheint die Unsterblichkeit, die aber anderseits nur als eine der Prädikationen des an sich also anders zu Bestimmenden angesehen wird: das Bekenntnis zu dem Glauben oder Unglauben an die Unsterblichkeit berührt, wie man denken sollte, nicht notwendig den Glauben oder Unglauben an die Seele selbst. Die Seelenbegriffe der Psychologien aber helfen hier nicht weiter. Denn dem Religiösen liegt schwerlich an der Unsterblichkeit des »Bewußtseinsgeschehens«. Auch wenn man zweifeln mag, ob er in der Unsterblichkeit das Bewußtsein als erloschen anzunehmen geneigt sein werde (was immerhin von manchen sogar ausdrücklich ersehnt, von andren freilich mit gleicher Entschlossenheit abgelehnt wird). Ebenso reicht aber auch der »primär biologische« Seelenbegriff hier nicht zu. Der Psychologie der Kirche gegenüber empfindet man es stets als einen Widersinn, daß da mit der Pflanzenseele begonnen wird, obwohl alles Interesse dann doch auf der unsterblichen Seele liegt. Sogar die »Definition« der Seele bereits bei Aristoteles — denn schon bei ihm, ja bei Platon [1]) (wenn nicht noch früher) beginnt die Diskrepanz — als dessen, »wodurch wir leben«, wird

1) Den Widerspruch in der aristotelischen Psychologie hat Werner Jäger ausgezeichnet erkannt: die Lehre vom unsterblichen Nus sei ein Erbstück aus dem Platonismus der aristotelischen Jugend, das zu Aristoteles' eigenem, dem biologischen Ansatz in prinzipiellem Widerspruch stand und von dem sich daher die aristotelische Entwicklung stets weiter entfernte, ohne daß aber auch der alte Aristoteles es über sich gebracht hätte, den großen Gedanken, dem die Begeisterung seiner Frühzeit gehört hatte, ganz fallen zu lassen. Das ist vorzüglich gesehen, bemerkt aber nicht, daß die Sache bei Platon sehr ähnlich liegt. Was im Phaidon zentral gewollt wird, steht von vornherein zu der biologischen Definition der Seele in Widerspruch, und die Entwicklung nimmt immer mehr den Weg dieser letzteren, ohne daß aber die Unsterblichkeit, an der Platons Herz hing, aufgegeben werden durfte. Die Konflikte, die es dazwischen, die es freilich auch noch in andren Richtungen beim Seelenbegriff gab, und die schweren inneren Kämpfe haben zu immer erneuten Veränderungen der Seelenlehre geführt. Die Lösung, die schließlich der Timaios erreichte, ist jedoch nur ein Kompromiß. Und zwar zum Schaden der Unsterblichkeit, von der allerdings wenigstens scheinbar noch so viel gerettet wurde, wie allenfalls zu retten war. (Vgl. übrigens — einstweilen — auch noch die zum Schlusse dieser Abhandlung gegebenen Andeutungen.)

hinfällig, sobald die Seele unsterblich sein soll und dann doch nichts mehr zu »beleben«, keinen »Leib« mehr zu beleben hat.

Was sich jedoch auf alle Fälle aus diesen einleitenden Erwägungen für die Entstehungsfrage gewinnen läßt, ist die ohne weiteres einsichtige ursprüngliche Beheimatetheit des Seelenbegriffes in den Zusammenhängen des Religiösen. Der spezifisch biologische und gar der Bewußtseinsseelenbegriff können sich erst von da abgespalten haben, wobei freilich ihre Verbindung mit dem Primären und also der Weg zu ihnen ein ebenfalls von vornherein zu stellendes Problem ist. Die übrigen zu Anfang genannten noch heutigen Seelenbegriffe erschienen ja wohl bereits bei ihrer ersten Anführung als höchstwahrscheinlich nur nachherige Uebertragungen (zum Teil sogar bloße Metaphern), wenngleich die Möglichkeit auch zu ihnen schon seit je vorhanden gewesen sein muß. Daß anderseits der religiöse Seelenbegriff doch immer noch sehr unbestimmt blieb, wird diesmal sogar ein Vorzug sein, da er mit allzu genauen modernen Begriffen an die Anfänge heranzugehen verbietet. Man wird daraus als das methodische Prinzip für die Frage nach den frühesten Seelenbegriffen entnehmen, an erster Stelle nicht sowohl bei diesen selber, sondern bei der frühen Religion überhaupt einzusetzen und von da aus dann erst die Stelle für das Auftreten von Seelenbegriffen, zuletzt erst diese als solche zu suchen. So wird zugleich die Allgemeinheit des Vorgehens erreicht, die allein aus dem oben dargelegten Dilemma aller Entstehungsfragen heraushilft.

2.

Diesem Vorsatz wirkt es allerdings entgegen, wenn man die Religion ihrerseits von zugrundegelegten Seelenbegriffen aus interpretiert findet. Die vor einigen Jahrzehnten weitverbreitet im Schwange gewesene Theorie des »Animismus«, die das tat — E. B. Tylor ist ihr eigentlicher Klassiker gewesen, W. Wundt hat sie noch verspätet in ein umfassendes System zu bringen versucht — ist jedoch von der jüngeren Forschung allgemein verlassen. Nicht so sehr auf Grund einer kritischen Analyse des dort ziemlich unbedenklich vorausgesetzten und doch an sich selber höchst fragwürdigen Seelenbegriffes, sondern weil die frühesten Stufen überhaupt keinerlei Art von Seelenglauben zeigen oder zu zeigen brauchen. Das Urteil konnte allerdings ohne die Lösung jener ersten Aufgabe gar nicht exakt gewonnen werden. Und so war der eigentliche Grund zur Ablehnung des Animismus auch nicht sowohl die negative Befehdung als vielmehr das Positive neuer und in der Tat tieferer Auffassung der ursprünglichen Religion.

Die Theorien des »Präanimismus« sind freilich in verschiedene Richtungen zersplittert. Die zuerst und im engeren Sinne sogenannten, die man als die »magistischen« zu bezeichnen pflegt (obwohl dieser Name auch Frazer umfaßt und den Gegensatz der Späteren zu ihm also nicht berücksichtigt), mögen ferner die von ihnen erkannte urtümliche Einheit von Religion und Magie nicht hinreichend als zugleich dennoch ebenso urtümlich in die wenigstens prinzipielle Zweiheit von Religion und Magie auseinandergehend gesehen haben. Wie sie jedenfalls die Einsicht in die genaue Entstehung von spezifischem Götterglauben auf der einen, spezifischem Seelenglauben auf der andren Seite noch schuldig sind. Die Wendung, die herbeizuführen die Anhänger von Andrew Lang und in Deutschland neuerdings namentlich der Pater W. Schmidt sich bemühen, ist gleichwohl Erzeugnis systematischer Voreingenommenheit. Den wesentlichen Einsatz und die tiefste Schicht der religiösen Erlebnisse überhaupt hat vor allem R. R. Marett tief erkannt (The Threshold of Religion 1909 u. ö.; die wichtigsten Stücke schon seit 1900 in Folk-Lore). Bedeutend intensiviert worden sind seine Einsichten durch Rudolf Ottos berühmte Analyse des »Heiligen« (1917 u. ö.).

Kein Seelen- oder Geisterglaube, auch kein Götter- oder gar Gottglaube in irgendwelchem spezifischen Sinne beherrscht das urtümlichste Denken. Noch weniger sind die frühen Menschen in der Absicht irgendwelcher »Erklärungen« oder dgl. zu ihren religiösen Begriffen gekommen. Das Erlebnis, das in oft, ja zuweilen alltäglich, wenn nicht mehrfach am Tage wiederholter Erneuung ihrem gesamten Dasein das Charakteristikum gibt, ist das des »numinosen Schauders«.

Die namentlich im Anschluß an Rousseau und, etwas anders geartet, an Herder aufgekommenen, gelegentlich übrigens auch schon in der Antike, im Mittelalter, in der Renaissance vertretenen [1]) Vorstellungen vom Kindheitsalter der Menschheit als einem Zustande paradiesischer Unschuld und trübungslosen Glückes sind ja seit langem zerstört. Nicht wieder zugunsten der vorherigen Lehre des Thomas Hobbes vom »Krieg aller gegen alle« und dem gegenseitigen Wolf-Sein der ursprünglichen Menschen. Reifere Einsicht hat diese vielmehr an erster Stelle, mit einem Worte Jakob Burckhardts, als eine »Beute ewiger Angst« erkannt [2]).

1) Ueber die Entwicklung der Vorstellungen von den Primitiven berichtet — leider in nur stofflich befriedigender Weise und auch das nur für die älteren Zeiten — Hans Plischke Von den Barbaren zu den Primitiven, Leipzig 1926.

2) Das scheinbar Entsprechende bei Lucrez — das »Primus in orbe deos fecit timor« des Petronius (bei Statius) — hat natürlich andren Charakter: Burckhardts Satz ist nicht aus systematischer Konstruktion, sondern aus historischer Optik geboren.

Wie ja auch am Leben der Kinder — mit denen und deren Entwicklung die Primitiven und die Entwicklung der Menschheit seit dem 18. Jahrhundert (seit dem Religionshistoriker Des Brosses und Johann Nicolaus Tetens) oft parallelisiert worden sind — Schauder, Grauen und Furcht (das »Bange-Sein«) einen beträchtlichen Anteil haben. Unbeschadet ihres Glückes und ihrer Unschuld, wie ebenso für die Primitiven doch auch das Moment des »Paradiesischen« in gewissem Umfange sicher bezeugt ist [1]).

Freilich darf man an dem Schauder und Grauen nicht — übrigens auch bei den Kindern nicht — den namentlich von Otto groß aufgewiesenen Charakter des spezifischen »Numinosen« verkennen. Und man muß ferner an dem Numinosen, auch an der numinosen »Furcht« und »Angst«, neben dem Moment des »Tremendum« das Moment des »Fascinosum« bemerken. Das allein die positive Bedeutung jener Urerlebnisse im Dasein der Primitiven verstehen läßt. In beiden Hinsichten hat das eben deshalb allzufeindliche Wort Jakob Burckhardts gefehlt.

Gegenstand des numinosen Erlebens kann alles werden, doch hat manches besondere Eignung dazu. Wie das Erleben als solches eine Entrückung aus dem Gewohnten ist (den Charakter des »Ganz-Andren« hat), so wird es seine Gegenstände mit Vorzug außerhalb der Alltäglichkeit finden. Anderseits ist einiges durch seine inhaltliche Beschaffenheit gesteigert qualifiziert, numinos das Gemüt zu erregen. So das quellende und gerinnende, rauschende und riechende Blut; Herzschlag und Atem von Schlafenden; die Schatten in der Mittagssonne, am Abend, in der Nacht. Dann der Tote, der starr daliegende Leichnam. Und der Phallus, die ganze Sphäre des Phallischen. Traumbilder und Namen. Auch der metallische Leib von Eidechsen und Schlangen und das urweltliche Auge des Rindes. Nachttiere wie Eulen und Fledermäuse. Ueberhaupt das Tierische vor dem Menschlichen, der Tod vor dem Lebenden. Dazugehörig die Scheibe oder Sichel des Mondes und sein unheimliches Licht. Phosphoreszierende

---

1) Selbst der zuweilen unternommene Versuch, den Geisteszustand der Primitiven mit heutigen Formen des Irreseins zu vergleichen, braucht der Betonung des »Paradiesischen« nicht unbedingt entgegen zu sein. Der Gedanke selbst ist schon wiederholt in bedeutender Weise aufgestellt worden (Carus, Nietzsche, Freud). Neuerdings hat Alfred Storch ihm genauere Unterlagen zu geben versucht: Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, Berlin 1922. Doch wäre noch immer mancherlei darüber zu sagen. Jedenfalls zeigen die Bilder in der Tat erstaunliche Vergleichbarkeiten. Wie man es ja auch plausibel finden mag, daß die Natur das ungeheure Wagnis der Menschenschöpfung nur durch die äußerste Gefährdung hindurch fertigbringen konnte. Auch Schizophrene aber zeigen eine sozusagen leichte Flüssigkeit des Erlebens, selbst in der tiefsten Melancholie oder im Stupor.

Baumstrünke. Die irren Flämmchen über Sümpfen. Und manche Geräusche, zumal das des Schwirrholzes, das seine gefährliche Macht nicht verliert, wenn man es methodisch hervorzubringen imstande ist. Trommeln, Becken und Pfeifen schließen sich an. Von wo es Uebergänge zu dem Taumel des Tanzes und ferner zu den Zuständen gibt, in die man sich durch Narcotica versetzt. Statt des Gebiets der numinosen »Gegenstände« und des »gegenständlichen« numinosen Erlebens tut sich hier das der mehr »intransitiv« zustandekommenden numinosen Gemütserregungen auf. Sie sind wichtig für die Entstehung der Riten. Die sich jedoch auch auf mehr »gegenständliche« Weise begründen können: wenn durch eigenes Tun, zunächst »zufällig«, eine dann numinos anmutende Wirkung erzeugt wird. Einer, der durch »Zufall« das Bild fallender Regentropfen in einem — vielleicht schon ohnehin ebenfalls numinosen — Gewässer hervorbringt, kann auch davon den Schauder erfahren. Und er mag von da aus dazu kommen, sich durch bewußte Wiederholung in den Besitz geheimnisvoller Kräfte gelangt zu glauben. Nachträglich wird er diese dann auf ein ihnen entsprechendes Ziel hin deuten: im gegenwärtigen Falle so, daß der Regenzauber entdeckt ist. So entstehen die magischen Bräuche [1]).

Doch fordert das Thema an dieser Stelle vorzügliche Aufmerksamkeit für die numinosen »Gegenstände« als solche. Sie näher zu betrachten empfiehlt sich noch einmal die Betonung, daß aber nicht nur sehr Entlegenes oder qualitativ besonders Geeignetes, sondern schlechthin alles Gegenstand des numinosen Erlebens werden kann. Also auch das Alltäglichste und einfachstem Gebrauche Dienende. Etwa der Stein vor meiner

1) Die Nachträglichkeit der Zweckbeziehung in aller Magie ist ausgezeichnet erkannt von H. Hubert und M. Mauß (Esquisse d'une théorie générale de la magie, in Année sociologique 1902—03). Ebenso Marett (From Spell to prayer; The Threshold of Religion 31 ff.), dessen Polemik gegen Frazer mit dem Beispiel des wütenden Stiers nur die numinose Artung schon im Ansatz der Magie zu sehr beiseite läßt, obwohl sonst grade Marett diese vorzüglich herausgehoben hat (Preanimistic Religion; The Treshold of Religion 3 ff.). Seither haben Durkheim, der die Sache dann freilich soziologistisch verwirrt (Les formes élémentaires de la vie religieuse 516 ff.), und besonders Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens 193 ff.) tiefe Einsichten in das Verhältnis von Religion-Magie und Zweckbeziehung erreicht. Es fehlt jedoch noch die psychologische Einzelausführung. Auch schließen sich über das Verhältnis von Religion und — auch als solcher schon numinoser und zugleich nicht zweckbezogener! — Magie neue Probleme an.

Uebrigens gibt es ohne Zweifel auch spielerisch probierende und den wahren Kausalismus sachlich falsch (obwohl nie unsinnig) interpretierende Zweckhandlungen bzw. erst nachträgliche zweckhafte Interpretationen rein reaktiver Handlungen auch ohne jeden numinosen Einschlag. Wie es dergleichen ja täglich beobachtbar bei unseren Kindern gibt. Nur bleibt alles das unfurchtbar, wird vergessen, fällt jedenfalls ab, wenn nicht der numinose Einschlag ihm Bedeutung gibt. Sei es: als der Ursprung auch für jenes. Sei es: wenigstens hinzukommend (da von allgemein numinos erregter Gemütsstimmung aus).

Tür, den ich bei jedem Ausgang trete, der mir aus langer Gewohnheit vertraut ist, und der weiter keine Bedeutung zu haben schien, als eine den Weg ebnende Platte vor meiner Schwelle zu sein: eines Tages in der Mittagssonne ist ein geheimes Sichregen in ihm, blinzelt er mich auf eine seltsam verborgene Weise zugleich gefährlich und verlockend an; der Schauder erfaßt mich und vielleicht werde ich mit sich sträubendem Haare verjagt; siegt darüber die andre Seite des doch ebenfalls in mir lebenden Angezogenwerdens und kehre ich, ohne jedoch die »Scheu« ganz zu verlieren, zurück (was nur auf menschlicher Stufe vorkommt, wogegen das Vorherige, das auch da schon numinose Entsetzen, oder die Rückkehr nach Erlöschen der Scheu, aus bloßer Neugier, auch bei Tieren beobachtbar ist), so nehme ich wohl den Gegenstand an mich, in der Meinung, daran einen kostbaren Schatz zu besitzen, der wunderbare Kräfte enthält und mich als seinen Eigentümer ihrer ebenfalls teilhaftig macht: der »Fetisch« ist geboren [1]).

Das Wesen des Numinosen ist zunächst, daß es eben das »Numinose«, daß es — mit dem weiteren Ausdruck Ottos — in dem spezifischen numinosen Sinne »Mysterium« ist. Dies Erste und Grundlegende muß bei allen ferneren Bestimmungen festgehalten werden.

Darüber hinaus hat die Religionshistorie seit langem als das wichtigste Wesen des Numinosen die »Macht« erkannt: ein Dynamisches, das latent sein kann, als die bloße Fähigkeit zu ungeheurer Gewalt, oder sich in mehr oder minder wilden Entladungen aktualisierend. Von den beiden symbolischen (repräsentativen) Hauptbegriffen der modernen primitivologischen Religionshistorie, »tabu« und »mana«, bedeutet das eine das Numinose als solches, das andere seinen vor allem dynamischen Charakter. (Otto scheidet den letzteren noch in die Momente der »Maiestas« und des »Energischen«. Ohne übrigens zu bemerken, daß es sich um die Spaltung eines Selben handelt.)

Der dynamische Charakter des Numinosen gibt ihm sein noch besonderes Gewicht für den Aufbau der primitiven »Weltanschauung«.

Lévy-Bruhl [2]) hat umfassend die Gleichgültigkeit der ursprünglichen

1) Die Entstehung des »Totem« muß analog gedacht werden. Die sozialen Auswirkungen sind natürlich sekundär. Durkheims absoluter Soziologismus verschiebt die Sache. Wobei jedoch umgekehrt das Soziale dem Religiösen tief verpflichtet ist. Bereits Fustel de Coulanges hat hier das Richtige groß gesehen.

2) Vgl. besonders La mentalité primitive 1922, doch auch schon Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 1910 u. ö. Das frühere Buch litt nur darunter, daß es alles auf die Partizipationstheorie zu stellen unternahm, die, an sich wohl richtig, dennoch als

Menschen gegenüber den »Causae secundae« dargestellt. Krankheit und Tod haben vor allem »mystische« Ursachen, selbst wenn der Betroffene angeben kann, wo er sich eine Lungenentzündung geholt hat, ja wenn er allen sichtbar vom Speerstich eines Feindes im Kampfe gefallen ist, ebenso wie wenn er etwa langsam an Altersschwäche stirbt. Auch die Erfolge eigenen Tuns — wenn ich auf der Jagd ein Tier erlege — sind nie die Erfolge meines Tuns, sondern stets die Wirkungen von »Zauber«.

Man versteht, wie diese Meinungen zustande gekommen sind. Der ungeheure Eindruck des oft, ja täglich und mehrfach am Tage erneuerten Erlebnisses des Numinosen hat die primitive Menschheit mit solchen Katarakten von Stoffen zu allem möglichen »Aberglauben« überschüttet, daß sie schließlich nichts mehr ohne den Anteil dieser Elemente geschehen sieht. Zumal die häufigen Wiederholungen jener tiefen Erschütterungen des gesamten Bewußtseins die Aufnahmebereitschaft dazu lange Zeit nur noch steigern.

Von gewisser Bedeutung mag es auch sein, daß der von entwickelterer Erkenntnis heraus geklärte und festgestellte »wirkliche« kausale Zusammenhang nur unzureichend durchschaut wird. Es ist aber auf jeden Fall nur die negative Bedingung dafür, daß der numinose Schauder um so leichter die Menschen befällt. Daß sie ihn ferner um desto ernster nehmen. Daß sie endlich unbehinderter die ganze Systematik ihres Denkens und Weltbildes auf die numinosen Grundbestände aufbauen. Auch als nur negative Bedingung darf man das Fehlen »besserer« Einsicht nicht zu wichtig nehmen. Wie ja die »Bildung« späte Kulturen und Schizophrene nicht an den wüstesten primitivistischen Magismen verhindert.

Positiv bedeutsam sind allein die numinosen Erlebnisse. Die Schwere jedes einzelnen. Ihre Massenhaftigkeit. Und das Ernstnehmen. Sodann, an dies Primäre anschließend: daß auf solcher Grundlage eine mehr und mehr umfassende Systematik errichtet wird.

Schlüssel für das Gesamtverständnis der Primitiven nicht zu brauchen ist. Auch das neue Buch hat seine Grenze vor allem darin, daß es (im Unterschiede von den englischen Forschern) zu wenig das Zustandekommen der numinosen Erlebnisse behandelt, die Menschheit zu sehr von vornherein in dem mystischen Stadium nimmt. Die Tiere haben jedoch diese Erlebnisse größtenteils noch nicht oder sonst selten und mit leichtem Vergessen. Freilich läßt sich von dieser Einsicht aus möglicherweise zu schließen versuchen: der Durchgang durch die magische Epoche sei vielleicht für die Menschheit nicht notwendig gewesen, die später zu den sogenannten höheren Kulturen Gelangten eventuell auch nicht davon befallen worden, die heutigen Primitiven also nur als ein Seiten- und Abweg, wenn nicht als Degenerierte aufzufassen. Dergleichen hat man im neunzehnten Jahrhundert oft eingewandt. Und restlos unrichtig ist die These nicht. Doch liegen ja, was die Hauptsache angeht, die »Ueberlebsel« (survivels) der allenthalben primitivistischen Urzeitalter in den Unterschichten der gesamten höheren Kulturen noch in zahllosen Spuren zutage.

Das Letzte vollzieht sich mit den eben doch schon entwickelten geistigen Fähigkeiten in oft überraschender Weise. Und zwar, von den gegebenen Grundbeständen aus, mit relativ rationaler Methodik. Und daher mit relativ rationaler Plausibilität. So »kindlich« oft allerdings auch da die Denkformen sind. So sehr namentlich das Fehlen begrifflicher Strenge, das Vorwalten der sinnlichen Anschauung, die Freiheit der Phantasie und nicht zuletzt die selbstverständlich enorme Egozentrizität eigentümliche Wege gestatten. Das unantastbare Rückgrat bleiben aber immer die numinosen Erlebnisse in allen ihren höchst mannigfaltigen Gestalten. Einschließlich der in den Erlebnissen erfahrenen magischen Wirkungsweisen. Die freie Phantasie und die Systematik bauen von dieser unbeirrbaren Basis aus. Sie können darum nur das Ziel haben, die schließlich allgemeine Herrschaft der mystischen Mächte zu proklamieren.

So werden diese insbesondere in allen Wirkzusammenhängen als das einzig wahrhaft Wirkende gesehen.

Wichtig ist hierbei noch, wie von der den numinosen Erlebnissen nachfolgenden Systematik, jedoch auch da auf Grund der ersteren, deren numinose Gegenstände mit verschiedenen Funktionen ausgestattet werden.

Das Primäre sind die numinosen Erlebnisse. Sie aber sind viele und entzünden sich an vielerlei. Die dann einsetzende Systematik muß die numinosen Erlebnisse respektieren. Muß auch das Vielerlei ihrer Stoffe respektieren. So wird man, da die magischen Mächte von der systematischen Phantasie als die eigentlichen Urheber aller Wirkzusammenhänge ausgedeutet werden, den verschiedenen verschiedene Aufgaben zuweisen. Je nach einer jeden besonderer Art. Der einen: das Leben des Leibes zu begründen. Wenn sich nicht schon dieses in mehreres teilt: Ernährung, Wachstum, Gesundheit, Stärke, Geschlecht. Andren: das Glück auf der Jagd, im Kampfe, im männlichen Rat. Weiteren: Ruhm unter den Menschen, Ansehn bei Freunden und Feinden. Es wäre leicht, Beispiele für alles das und noch manches Fernere aus der frühen Religionshistorie hierherzustellen. Vieles davon lebt ja noch heute. Die meisten »Heiligen« haben besondere Aufgaben. Für welche jedenfalls mit Vorzug ihre Fürbitte angerufen wird (Gedeihen der Ernte, Hilfe in Gefahren usw.). Besonders pflegt man die Spezialisierung der Aufgaben von den antiken Göttern zu wissen. (Wobei man nur meist diese »Funktionen« zu primär nimmt: »Substanz« der Götter ist das Numinose, in freilich stets und von vornherein je eigentümlicher Gestalt; wovon dann die verschiedenen Funktionen nur sinnentsprechend abgeleitet sind.) Sowohl bei den antiken Göttern wie bei den Heiligen kann diese Spezialisierung

ferner eine — zumindest bevorzugende — Zuordnung zu besonderen Menschen oder Gruppen von Menschen sein. Städte oder Stände stehen unter dem Schutze grade dieses Heiligen, grade jenes Gottes. Oder stellen sich unter solchen Schutz. (Ursprung der, manchmal mehr wachsenden, manchmal mehr wahlhaften, Totem-Verbände.) Die Zuordnung geht oft bis zum einzelnen Menschen. Noch die Gegenwart kennt den individuellen »Schutzengel«. Zugleich begreift man, daß nicht nur die eigentlichen »Götter«, oder was sich schon auf der Stufenleiter zu ihnen befindet, so »besondere« magische Mächte sein können. Auch Blut, Atem, Schatten, Name, die bei weitem noch nicht »Götter« sind, und die — wie ja aber auch selbst der »Schutzengel« — sehr am Individuellen haften, können für dieses Individuelle verschiedene Aufgaben haben. So begreift es sich auch, daß die einen derartigen Mächte zeitlebens im Menschen wirken, ihn aber im Tode verlassen; während andre gerade im Tode ihre ungeheure Macht entfalten; dritte den Lebenden zeitweilig begleiten, dann verschwinden, doch ebenso auch wiederkommen können; daß ferner eine Vielzahl derartiger Kräfte gleichzeitig, gegebenenfalls sogar in Streit miteinander, im Menschen ihr Wesen zu treiben imstande ist.

Von hier aus öffnet sich der Blick auf den Begriff der »Seele«.

3.

Zu Anfang ist gesagt worden: Wenn in den Darstellungen der primitiven Seelenbegriffe die Verwendung des — freilich auch seinerseits dunklen — Wortes Seele oft Bedenken begegnen müsse, so sei aber anderseits kein Zweifel, daß dies gerade deshalb heute dunkle Wort ebenfalls jenen urtümlichen Komplexen entstamme, als ein einzelnes von dort überlebend geblieben sei.

Dies bedeutet: das Wort Seele — und gleich ihm die entsprechenden der andren europäischen Sprachen — hat ursprünglich ein (zu allgemeiner Anerkennung und Wichtigkeit gelangtes) Numinoses bezeichnet. Und selbstverständlich ein Numinoses besonderer Gestalt. Vermutlich ferner von solcher, die gattungsmäßig vorkam (kein einzelnes Blut, Blut eines einzelnen Menschen, sondern Blut überhaupt; Blut ist selbstverständlich nur ein — höchstens mögliches — Beispiel). Dieser besonderen Art gemäß waren ihm von der Phantasie und der Systematik eigentümliche Funktionen zugeschrieben worden.

Welches das spezifische Numinose, das ursprünglich grade »Seele« hieß, gewesen sei, dürfte allenfalls von der Sprachwissenschaft [1]), welches

1) Der ethymologische Ursprung des Wortes Seele ist nicht bekannt. Aeltere Theorien

die ihm ursprünglich angedichteten Funktionen gewesen seien, dürfte vielleicht zum Teil von da aus, zum Teil vielleicht auch aus Mythen und Märchen, größtenteils aber kaum noch festzustellen sein. Wichtiger ist die Entwicklung, die der Seelenbegriff nahm.

Der Entwicklungen der primären numinosen Gebilde sind mehrere. Sie gehen in verschiedenen Richtungen. Zu »Göttern« und »Gott«. Zu halb-göttlichen Wesen. Zu »Dämonen«. Auch zu bloßen Elementen der »Kulte«. Und auch zum späteren Begriff der »Seele«.

Die Wege dieser Entwicklungen sind noch sehr wenig erkannt. Obwohl sich ihre Erkenntnis dem gemäßen Blickpunkt leicht stellt. Auch die Einsicht in die Entwicklung zum späteren Begriff der Seele liegt noch im argen. Selbst der »Prä-Animismus« geht hier noch in der Irre. Zumal, wenn er dem Animismus so viel zugibt, daß er die Ursprünglichkeit des Seelenbegriffs — des spezifischen »Seelen«-Begriffs, nicht etwa nur die des Begriffs vom profan »Lebendigen« — wenigstens neben der Ursprünglichkeit des nicht eigentlich seelischen Numinosen anerkennt[1]).

Die Entwicklungen bringen zugleich Vereinfachungen mit sich. Verwandt Scheinendes wird zusammengefaßt. Manches auch völlig ausgeschieden.

Für die Seele ist grundlegend festzuhalten: Im Ursprung ist sie »ein Numinoses«. Das primär mit demjenigen, was später für den Seelenbegriff besonders wichtig wird, vor allem dem Leben (als profanem Leben) und gar dem Wissen nichts zu tun hat. Aber die Seele ist ein Numinoses. Neben dem es vieles andre gibt. Und alles hat verschiedene Funktionen.

Bei den sich entwickelnden Klärungen wird unter dem sich also erweiternden Namen der Seele eine bestimmte Gruppe von Numinosem

---

darüber sind verlassen. Psyche, Pneuma, Anima, Spiritus, Geist bedeuten Atem, Hauch, Wind.

1) Eine Ausnahme macht Durkheim, dessen These, »que l'idée de l'âme dérive de l'idée de mana« (Les formes élémentaires de la vie religieuse 381) eine klare Aussage der richtigen Einsicht wäre, wenn Durkheim sie nur nicht so hoffnungslos mit seinem Soziologismus verquickte. Freilich darf man außerdem Mana nicht (sogleich) als eine allumfassende Substanz oder dgl. interpretieren: es ist zunächst ein »Allgemeinbegriff«, wie hier der des »Numinosen«. Auch Söderblom — obwohl er gegen Durkheim polemisiert (Das Werden des Gottesglaubens 69) —, kommt der richtigen Einsicht zuweilen wenigstens nahe: »Tatsächlich gehen die Vorstellungen von der unpersönlichen Kraftsubstanz und den Geistern ineinander über« (79); »Wie nahe Kraft und Seele zusammen gehören, zeigt auch ...« (81). Doch macht der Verfasser mit diesen Erkenntnissen nicht ernst, schränkt sie sogar ausdrücklich durch vermeintliche Gegenbeispiele ein (83 f.). Marett hat ebenfalls an mehreren Stellen das Prinzip richtig formuliert, bleibt aber gerade hierbei ganz im Allgemeinen und Ungefähren stecken.

zusammengefaßt. Das Nächstwichtige ist, das Prinzip dieser Zusammenfassung zu erkennen. Doch muß vor allem betont werden, daß es sich nur um eine schon relativ nachträgliche Zusammenfassung handelt. Die daher auch nicht notwendig ein ganz einheitliches Gebilde und noch weniger ein allenthalben durch scharfe Grenzen ausgezeichnetes ergibt. Sogar ist es zunächst zu verschiedenen Zusammenfassungen, dann selbstverständlich unter verschiedenen Namen gekommen, die sich erst auf einer weiteren Stufe zu weiterer Einheit verbanden. Die Dichtigkeit der letzten Verbindung wird durch die vorangegangenen begreiflicherweise erst recht beeinträchtigt. So ist die abschließende zuweilen auch nur äußerlich gelungen.

Schon in Teilen der bisherigen Forschung hat sich dominierend eine große Zweiheit ursprünglicher Seelenbegriffe herausgeklärt. Die also jetzt derart zu verstehen sind, daß zunächst zwei große Gruppen numinoser Wesenheiten zusammengefaßt wurden, ohne daß die fernere Verbindung dieser beiden vorerst auch nur zu ahnen war. Die Totenseele und die Lebensseele: diejenige, die nach dem Tode des Menschen, und diejenige, die während seines Lebens von Bedeutung ist. Beide bestehen bei vielen Primitiven noch heute nebeneinander. Dies um so mehr, als sich bei vielen ja auch sogar die Zusammenfassung jeder der beiden Gruppen in sich noch nicht vollzogen hat: der Mensch zugleich ganze Reihen verschiedener »Seelen«, sowohl Lebensseelen wie hie und da auch Totenseelen hat. Bei andren ist auch die Einigung von Lebens- und Totenseele wenigstens nominell schon zustande gekommen, ohne daß sie aber der Sache nach wirklich erreicht wäre. Zuweilen ist man auch hierzu wenigstens auf dem Wege, doch wird sich sogleich zeigen, wie gerade die Zweiheit von Lebens- und von Totenseele noch bis in die Seelenbegriffe der Gegenwart fortdauert.

Für einzelne primitive Völker ist sie schon wiederholt gesehen worden. So bereits von Ellis für die Malagassen (vgl. H. Spencer Princ. of Sociol.[4] I 179); von Codrington für die Melanesier (»tarunga« gegenüber »tindalo«); von Preuß für die Cora-Indianer. Am nachdrücklichsten und allgemeinsten hat A. C. Kreuyt die Zweiheit von den Indonesiern aus hervorgehoben (Het animisme in den Indischen Archipel, s'Gravenhage 1906). Unter den verarbeitenden Autoren ist namentlich N. Söderblom zu der Unterscheidung gelangt (Das Werden des Gottesglaubens 14 ff.), ohne allerdings der wichtigen Einsicht wesentlich weitere Folge zu geben. Für die homerischen Griechen tritt schon bei E. Rohde die Diskrepanz von Psyche als Lebensseele und als Totenseele hervor, wenn sie auch nicht ausdrücklich betont und ausdrücklich sogar die — in der

Tat nominell ja vollzogene — Verbindung betont wird. (Ohne daß übrigens aber auch dies die Hauptsache wäre, da Rohdes Interesse der Lebensseele überhaupt kaum, sehr viel mehr jedenfalls der Totenseele gehörte.) In daher zumindest übertreibender Polemik gegen Rohde hat neuerdings W. Otto (Die Manen, Bln. 1923) die Dualität dann so sehr an die erste Stelle gerückt, daß er die Verbindung in dem doch schon einheitlichen Namen Psyche überhaupt nicht mehr achtet: dieser bedeute »Seele« lediglich für die Totenseele, im übrigen aber und außerdem bloß »Leben« im lediglich profanen Verstande. So sehr dies eine offenkundige Vergewaltigung ist (ebenso wie ferner bei der Totenseele die Anerkennung nur einer ihrer möglichen Arten), so ist doch die Hervorhebung des ursprünglichen Zweiheit eine wichtige Einsicht.

In der Tat sind Lebensseele und Totenseele zunächst fundamental verschieden. Das Erlebnis der Lebensseele geht — selbstverständlich als numinoses — von dem des Atems, des Herzschlags, des Blutes oder dgl. aus. Erfahren am Lebenden, wenngleich (wovon noch zu sprechen sein wird) mit Vorzug am Schlafenden, Bewußtlosen, Verwundeten; auch am Sterbenden. Das Erlebnis der Totenseele geht — selbstverständlich wieder als numinoses — von dem des Toten, des starr und kalt daliegenden Leichnams, der Wiedererscheinung im Traume oder in der Erinnerung, nicht zuletzt auch im Namen (dem gehörten, geträumten, halluzinierten Hall des Namens) aus.

So haben auch die Seele als Lebensseele und die Unsterblichkeit primär nichts miteinander zu tun. Unsterblich ist nicht die Seele, sondern der Tote. Oder sein Bild. Oder sein Name. Sie alle selbstverständlich nur als Numinoses. Vielleicht auch das von jenen »Trägern« sich dann langsam relativ ablösende Numinose des Toten als solches (vgl. S. 352 f.). Jedenfalls können der Begriff dieser »Seele«, die zunächst nur im Leben von Bedeutung ist, und der des gerade erst nach dem Tode hervortretenden, von da aus dann bald auch — und zwar nun also doch seinem Begriff, seinem konstitutiven Wesen nach — »unsterblichen« Numinosen des Toten sich nachträglich vereinigen. (So daß jetzt, wenngleich eigentlich nur scheinbar, die Unsterblichkeit behauptet oder bestritten werden mag, ohne daß dies notwendig Behauptung oder Bestreitung der Seele selbst sein müßte.) Nominell ist das bei Homer geschehen, obwohl die also schon einheitlich benannten Psychen des Lebenden und des Toten da noch völlig verschiedenes Aussehen, verschiedene Artung und dementsprechend verschiedene Aufgaben und verschiedene Fähigkeiten haben. Anderwärts ist die Verbindung inniger vollzogen. Besonders eindrucksvoll in dem weitverbreiteten Seelenwanderungsglauben (vgl. auch dazu S. 352 f.). In-

sofern man da das Numinose des Toten zugleich als solches erhält und es doch mit den auch hier noch weiterwirkenden Funktionen der Lebensseele ausstattet.

Man versteht, wie die Verbindung von Lebensseele und Totenseele zustandekommen konnte. Am unmittelbarsten von dem Erlebnis angesichts eines Sterbens aus: des Uebergangs vom eben noch atmenden und klopfenden Leben zu der Totenstarre mit aber neuem numinosen Gesicht; da hat offenbar die »selbe« »Seele« ihre einen Augenblick zuvor noch wirkende und auch da schon numinose Lebensmacht verloren, dafür aber die andre, so zugleich verminderte, zugleich jedoch sogar erhöhte, gesteigert numinose Todesmacht gewonnen (vgl. S. 345 f.).

Die Vereinigung von Lebensseele und Totenseele ist anderseits jedoch, in Anbetracht der sehr verschiedenen Fähigkeiten und Aufgaben, auch nicht wenig behindert. So ist sie eigentlich und schließlich auch niemals restlos erreicht worden oder jedenfalls immer aufs neue auseinandergegangen. Die einleitenden Bemerkungen haben von der Schwierigkeit für Aristoteles und die Scholastik gesprochen, den bereits den Pflanzen gegenüber anzuwendenden und auch sogar definitorisch als biologisch festgelegten Lebensseelenbegriff mit der Unsterblichkeit zu vereinen, auf der doch zumindest für das religiöse Interesse des Christentums alle Betonung liege. Schon bei Platon und in Wahrheit sogar noch früher beginne die Diskrepanz, deren Ursprung eben an der gegenwärtigen Stelle als bereits in den ersten Anfängen begründet sichtbar geworden ist. Sie ist auch bis zur Gegenwart nicht überwunden worden. Wenn die Einleitung zunächst und vor allem den einerseits religiösen, anderseits psychologischen Seelenbegriff einander gegenüberzustellen hatte, so war auch das eine Folge der urtümlichen Zweiheit, die sich grade hier bis zur Absurdität erhalten hat: man stelle sich einen unsterblichkeitsgläubigen Theologen und einen Experimentalpsychologen in Gesprächen über »die Seele« vor und fingiere, daß zunächst keiner der beiden von den Positionen des andren wisse!

Eine fernere Folge der niemals ganz (und dauerhaft) gelungenen Verknüpfung von Lebensseele und Totenseele ist es, daß die Frage nach der Entstehung des Seelenbegriffes und den Seelenbegriffen der Primitiven in verschiedenen Weisen gestellt werden kann, je nachdem die Forscher mehr von der einen oder von der andren Seite ausgehen und dann zu scheinbar verschiedenen, ja gelegentlich widersprechenden Resultaten kommen. Meist erfolgt der Einsatz — da er durch das Interesse der Religionshistorie bestimmt zu sein pflegt — so entschieden bei der Totenseele, daß man die andre ganz außer acht läßt. In der Tat bietet die Totenseele auch weiterhin

noch reiche Probleme, insofern die Verschiedenheit des numinosen Totenerlebnisses, je nach seiner Begründung angesichts des Leichnams, des Traum- und Erinnerungsbildes, des Namens, auch sehr verschiedene Totenseelenbegriffe und zuweilen sogar eine gleichzeitige Mehrzahl ergeben kann. Hier soll in der Folge mehr der Entstehung der Lebensseelenbegriffe nachgegangen werden, die später zu den grundlegenden Seelenbegriffen der Psychologie, zunächst also dem »biologischen« Seelenbegriff geführt haben.

Doch muß man sich stets gegenwärtig halten, daß der biologische Seelenbegriff, und zwar nicht nur dem der Totenseele, sondern zugleich einer großen Fülle weiterer Seelenbegriffe gegenüber, nur eine geschichtlich zu vorzugsweiser Bedeutung gelangte Auswahl aus den anfänglichen Massen ist. Man mag vielleicht auch sagen können, er sei doch (neben der Totenseele) von vornherein der wichtigste gewesen: er hat sich immerhin erst aus ursprünglich Umfassenderem heraussondern müssen.

Eigentlich ist dies freilich kein genau zutreffender Ausdruck, da ja, wie dargelegt, der erste Einsatz vielmehr ein sogar besonders schmaler war: indem »Seele« zunächst nur ein bestimmtes Numinoses bezeichnete. Erst die »Zusammenfassungen« haben dann u. a. zu dem biologischen Seelenbegriff geführt. Diese »Zusammenfassungen« waren aber nur dadurch möglich, daß jenes erste, speziellste Numinose von vornherein nur als ein Exemplar von eben Numinosem — Numinosem überhaupt — begriffen wurde. So gingen die »Zusammenfassungen« jedoch, wenigstens der Richtung nach, auf die Gesamtheit alles Numinosen. Woraus sich nunmehr der biologische Seelenbegriff, ohne daß hier allerdings ein präzises Nacheinander statuiert werden dürfte, doch erst durch Herausschälung und Abklärung begründete. Auf solche Weise versteht sich genauer, daß der biologische Seelenbegriff niemals scharfe Grenzen hatte.

Ihm verband sich stets weiteres Numinoses, wenn es nur vor allem numinos war. Namentlich solches, das bei der Entwicklung zu den sonstigen numinosen Hauptgebilden (zu »Göttern« usw.) keine Stelle fand, zugleich keine einfache Ausscheidung zuließ und dann »am ehesten« noch zu der Seele gehören mochte. Derart haben sich bereits Lebensseele und Totenseele relativ verbunden. Derart hat ferner die biologische Seele, wie sich ganz zum Schlusse noch zeigen wird, eine Reihe primär moralischer, sozialer, kultureller Funktionen übernehmen und gelegentlich sogar diese über die biologische Kernform auch triumphieren, ja die letztere zuweilen ganz verschwinden lassen können. Zugleich hat anderseits der Mangel an Strenge in der ja eben nur nachträglichen Zusammenfassung

nicht verhindert, daß auch manches, was der Seele eigentlich verbindbar scheint, sich zu den mehr »oberen« Regionen von Numinosem ordnete, wie die Gedanken der Schutzengel, der vergöttlichten Menschen, der Heroen usw. beweisen. Umgekehrt ist in der Unschärfe des biologischen Seelenbegriffs die Möglichkeit auch zu solchen Bildungen wie der Seele einer Blume, einer Landschaft, eines Gedichts, den Seelen von Völkern, Ländern, Kulturen usw. gelegen.

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß in den biologischen Seelenbegriff mit Vorzug dasjenige einging, was von dem Biologischen als solchen angezogen wurde. Dies ist eben doch schon früh das Prinzip der Auswahl aus dem weit umfassenderen Kreise des Numinosen gewesen. Später hat es bei manchen Anschlüssen auch des numinosen Bindegliedes immer weniger bedurft, so sehr dies in der Regel doch zumindest noch immer leise spürbar ist. Erst ganz zuletzt konnte es mehr und mehr fehlen. Zuletzt ist aber überhaupt selbst solches nicht an der Beigesellung verhindert worden, das nur noch recht vage Verwandtschaft auch noch mit den jeweils vorangegangenen Bildungen hatte. Schließlich durften sich auch bloße und ganz ungefähre Analogien, sei es zu dem biologischen, sei es zu irgendeinem der schon weiteren Seelenbegriffe ungestraft des alten Namens bemächtigen.

Die Voraussetzung alles dessen ist jedoch — wenigstens für die nicht ausschließlich analogischen Bildungen —: daß der Seelenbegriff von vornherein Ausweitungsmöglichkeiten hatte. Diese aber hat er nur darum gehabt, weil die Seele niemals etwas nur Biologisches, sondern vor allem das Numinose war. Insofern ist der biologische Seelenbegriff von Anfang an, zwar zuerst eine Zusammenfassung, aber doch schon zugleich und sogleich mit sehr viel weiteren Möglichkeiten gewesen, die als ein Ring numinoser Bedeutung überhaupt die biologische Fugung umgaben und nun stets den Keimen fernerer Wucherungen die Einnistung verstatteten. Bis schließlich an diesem Ringe auch der numinose Charakter dünner wurde und in dem verbleibenden blassen Schein auch das äußerst Entlegene noch Platz fand.

4.

Daß die ursprünglichen Seelenbegriffe niemals, wie die übliche Auffassung meint, bloße Vitalitätsprinzipien gewesen sind, sondern als solche vielmehr primär eine Auswahl aus der Gesamtheit des Numinosen darstellen: diese These zu verteidigen würde es genügen, wenn mit der Auswahl zugleich überhaupt auch erst die Entdeckung des Lebensbegriffes

erfolgt wäre. Die Primitiven hätten dann den Unterschied von Lebendigem und Nichtlebendigem zunächst noch gar nicht gekannt. Erst die Gattung des Numinosen, von der ein Teil als mit der Begründung des Lebens betraut erschien, hätte ihnen auch das Leben als solches sichtbar gemacht.

Immerhin läge dann nahe: die Seelenbegriffe seien primär doch Vitalitätsprinzipien, nur mit einem anfänglichen numinosen Charakter. So daß dieser also bloß ein Akzidens, eine auch fehlen könnende Farbe, nicht aber das Konstituens des Seelenbegriffes bilde.

Demgegenüber ist zu zeigen, daß die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem mit dem Erlebnis des Numinosen primär sogar überhaupt nichts zu tun hat, daß jedoch von jener aus niemals so etwas wie Seelenbegriffe, auch nicht im Sinne bloßer Vitalitätsprinzipien, herausspringt.

Die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem haben hiernach die Primitiven schon vor jeglichem Erlebnis von Numinosem gehabt. (Dies »vor« in logischem Sinne genommen: denn historisch dürfte es eine Menschheitsstufe ohne numinose Erlebnisse nicht gegeben haben.)

Selbstverständlich hatte der Primitive, wie also keine Begriffe von »Prinzipien« des Lebens, so auch keine allgemeinen »Begriffe« für den Unterschied von Lebendigem und Nichtlebendigem. Oder besser: er hatte nicht die Worte dafür. Da diese entstehen, geht der Begriff des Vitalen vielmehr mit dem an sich ganz andren des Numinosen durcheinander. Aber im praktischen Gebrauch unterscheidet der Primitive schon zwischen Lebendigem und Nichtlebendigem. Und zwar sogleich und unmittelbar, ohne den Umweg über das Numinose. Also zwischen den Steinen auf der einen, den Menschen und Tieren auf der andren Seite. Schon das Tier »operiert« in seinem Verhalten mit den »Kategorien« der »andren Tiere« und der »Nichttiere« (ebenso wie mit den Kategorien des Bekannten gegenüber dem Unbekannten, des Vertrauten gegenüber dem Fremden, des Freundlichen oder doch Ungefährlichen gegenüber dem Feindlichen oder Bedenklichen). Freilich mag es zweifelhaft sein, wohin die Pflanzen gehören. Bäume, die sich im Winde bewegen, sind wohl lebendig. Gras ist es möglicherweise nicht. Während anderseits sogar ein Stein, der gerade einen Berg herabgerollt kommt, als lebendig angesehen wird. Die Grenzen sind allenthalben noch flüssig. Auch die »Anwendung« der »Begriffe« also nicht sicher. (Wie ja aber im minderen Umfang auch noch bei uns. Sowohl was dies letztere wie was die Reinheit der Begriffe selbst angeht.)

Auf welche Weise die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem aus der ursprünglichen Einheit beider zustande gekommen

sei, ist ein Problem, das die Forschung noch zu lösen hat. Sie ist bisher mit zu plumpen Fingern herangegangen. Vornehmlich dadurch, daß sie die Frage nach der Belebung des Leblosen stellte, statt von der noch ungeschiedenen Einheit beider auszugehen. Modernere Neigung ist es bereits, als erstes die Allbelebtheit und das Leblose als sich erst aus ihr herausklärend zu behaupten. Doch kann man zweifeln, ob diese einfache Umkehrung das Richtige nicht wiederum verfehlt, das im Primat der noch nicht differenzierten Einheit liegt. Die ursprünglichsten Verhaltungsweisen zeigen, daß ebenso das Lebendige behandelt wird, als ob es leblos, wie das Leblose, als ob es lebendig wäre. (Der gesamtgeistige Hintergrund der älteren Forschungsrichtung war eine gesinnungsentstammende Mechanistik, die das Leben allenthalben als etwas möglichs Wegzudeutendes und so als den Ursprung das Leblose postulierte, von dem sie nur widerwillig das Lebendige als aber faktisch doch eben andres sich abheben sah; auch dies, wenn irgend angängig, mechanistisch zu interpretieren, jedenfalls aber die »Hineintragungen« des Lebens in das Leblose auszumerzen, war daher die Aufgabe. Der Panvitalismus jüngerer Forschungsrichtung ist indes nicht weniger standpunktliche Voreingenommenheit. Selbst wenn er vielleicht »metaphysisch« doch das relativ höhere Recht in Anspruch nehmen könnte, muß dies sich immerhin erst erweisen. Die gegensätzliche These antwortet übrigens darauf mit ihrer angeblich größeren Rationalität und Wissenschaftsgemäßheit.)

Auch die üblichen Kriterien, ob etwas für lebendig oder nichtlebendig gehalten wird, sind zu grob. Wenn ein ungeschickter Handwerker einen Gegenstand, den so, wie es gewünscht wird, zu gestalten ihm nicht gelingt, nach langen Bemühungen im Zorn beschimpft, ihn schlägt oder wegschleudert, so meint er deshalb nicht, ein Lebewesen vor sich zu haben. Zu überlegen wäre jedoch, ob hier nicht die ursprüngliche Einheit wieder zum Vorschein käme. Sie tut es dann nicht nur im Affekt, doch freilich nur, wenn überhaupt auch emotionale Funktionen beteiligt sind.

Die Stelle, an der diese Probleme am ehesten studiert werden können, ist — allenfalls neben den Primitiven — die Entwicklung des Kindes. Wichtige Einsichten sind da schon gewonnen. Doch läßt man sich dadurch täuschen, daß das Kind in spielender Weise die »Belebungen« fortsetzt, auch wenn es in »Ernsteinstellung« den Unterschied von Lebendigem und Nichtlebendigem seit langem entwickelt hat. Uebrigens durch Mitspielen der Erwachsenen und durch Märchen darin unterstützt. (Daß das Kind im gleichen Spiel Lebendes als leblos behandelt, den Pudel oder das andre Kind als Kissen, als etwas Rollbares oder wie immer benutzt, fällt aus wiederum vor allem — doch diesmal nicht nur — geistesgeschichtlichen

Gründen seltener auf. Ueberall ist das hier spielhaft Festgehaltene die urtümliche Einheit.)

Das gegenwärtig zu Betonende ist jedoch: daß in Ernsteinstellung und prinzipiell die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem sich schon früh entwickelt. Sowohl beim Kinde wie beim Primitiven und sogar schon dem höheren Tier (das übrigens spielhaft ebenfalls die urtümliche Einheit wiederherstellen kann). Und: daß diese Unterscheidung nicht erst auf dem Umweg über das Numinose erreicht wird.

Niemals aber wird es auf diese Weise zu Begriffen von »Prinzipien« des Lebens kommen (und zu dem einer nur als Prinzip des Lebens aufgefaßten »Seele«). Auch nicht vom Anblick des Toten oder des Sterbens aus, wie viele gemeint haben. Zwar scheint es nahezuliegen, wenn der Atem aufhört, diesen vorher vorhanden gewesenen Atem für das zu halten, was das Lebendige lebendig gemacht hat. Eben hier aber dringt in derart theoretisch ausgedachtes rationales Denken bei allen Primitiven — und sogar schon dem höheren Tier, das beim Anblick der Leichen von Artgenossen ebenfalls von Grausen gepackt wird — notwendig das Erlebnis des Numinosen sein, das alles derart rationale Denken zunächst restlos zerstört.

Wäre aber selbst auch der Begriff eines Vitalitätsprinzips (einer »Seele« im Sinne von Vitalitätsprinzip) derart rational entstanden, so ließe sich auf keine Weise begreifen, wie diese Seele dann unter gemeinsamem Namen mit der Totenseele zusammengefaßt werden kann, die doch nichts mehr zu beleben hat. Kommt man jedoch auch da noch wenigstens ein kleines Stück weiter, da diese Totenseele zunächst als die eben vom nun toten Leibe gelöste Lebensseele begreifbar scheint, so hört das Verständnis doch zumindest bei der größten Anzahl der Artungen dieser Totenseelen und insbesondere der Furcht vor ihnen und dann ihren Kulten auf. Ebenso wie so die Fülle fernerer Seelenbegriffe unverständlich bleibt.

Ganz anders liegt dies alles, wenn man vom Numinosen ausgeht. Vom Erlebnis des Numinosen etwa im Atem. Und zwar nicht sowohl seines Entschwundenseins im Tode, sondern grade seiner Gegenwart, etwa beim Schlafenden. Oder vom Herzschlag, vom Klopfen des Pulses.

Im Anschluß an Lévy-Bruhl ist von der Bedeutung des Numinosen für den Aufbau der gesamten primitiven »Weltanschauung« die Rede gewesen. Wie es sich da als die Basis erwies, von der aus alle Wirkzusammenhänge überhaupt aufgefaßt und gedeutet wurden, so werden es insbesondere die Wirkzusammenhänge des Lebens.

Zumal dem Leben Zugehöriges, Blut, Atem, Geschlecht, ja auch ein

Hauptbestandteil dessen ist, was besondere Eignung hat, Gegenstand des numinosen Erlebens zu werden. Ist man erst darauf gekommen, so liegt es nahe, sogar grade und vorzüglich das Leben als magisch zu verstehen. Noch bevor man alle Wirkzusammenhänge insgesamt so begreift.

Schließlich ist ja das Leben in der Tat besonders rätselhaft. Selbst noch für die heutige Wissenschaft. Und wer Begriffe vom Numinosen hat, wird sich ihrer leicht bedienen, grade diesem Rätsel gegenüber einen Schimmer scheinbarer Lösung zu gewinnen.

Indes gibt es für die numinose Deutung grade des Lebens auch noch einen besonderen Grund.

Sowenig der erste Begriff von Leben nur mit Hilfe des Begriffs eines Lebens-Prinzips, einer Lebens-Seele oder auch eines Numinosen (Numinosen überhaupt) zustande zu kommen braucht, so wenig aber anderseits sich von dem ersten Begriff des Lebens aus der eines Lebens-Prinzips, gar einer Lebens-Seele begründet, so wenig und noch weniger ist selbstverständlich der Begriff des Numinosen auf den des Lebens zurückzuführen. Aber vom Numinosen aus besteht eine Affinität zum Leben.

Es gibt Lebendiges, das nicht (ohne weiteres) auch numinos ist. Aber das Numinose macht auch das Nichtlebendige lebendig: der Stein, der mich numinos anmutet, sieht mich in eins damit als ein Etwas an, das geheimes Leben in sich birgt.

Dies hat zur Folge, daß sich dem Primitiven vom Numinosen aus alles Seiende, auch das auf dieser Stufe zunächst leblos scheinende, und zwar jetzt auch in Ernsteinstellung, in Lebendiges »verwandeln« kann. (Also nicht sogleich in Lebendiges, sondern vorerst in Numinoses und erst »im Gefolge« dessen, obwohl dies mit Notwendigkeit, auch in Lebendiges.)

Erst recht aber wird dadurch das Numinose als nicht mit dem Vitalen identisch erwiesen. Denn der Begriff dieses letzteren wird ja durch jenes durchkreuzt. Die schon erreichte Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem somit wieder aufgehoben.

Nicht also, daß das Lebendige als solches numinos wäre. Es wurde ja sogar auch schon darauf hingewiesen, daß das Erlebnis des Numinosen eher am relativ Toten als am ohne weiteres und unmittelbar Lebendigen wie eher am Tierischen als am Menschlichen aufbricht. Das im profanen Sinne Lebendige ist das Alltägliche, woran das numinose Erlebnis sich stets am wenigsten entzündet. Es sei denn, daß dies Nächste sich in außeralltäglichen Formen zeigt: Blut aus offener Wunde quillt, Samen sich ergießt, im Schlafe Puls und Atem hörbar werden, der Tod den Leib in

starren Leichnam verwandelt (die Starre ist numinos lebendiger als das Leben: darin liegt das Geheimnis der Maske).

In gewisser Weise ist dennoch das Leben — das sozusagen »innere Leben« — dem Numinosen näher als etwa das einfach und schlicht Leblose. Damit der Stein numinos erscheine, muß »inneres Leben« an ihm sichtbar werden. Oder es wird zugleich mit dem Numinos-Sein sichtbar. Daher die Bevorzugung des lebendig rinnenden Wassers. Oder der Flamme. Fast mehr noch der Glut. Und weiter alles dessen, was wenigstens zum »Reiche« des Lebens gehört.

Damit es numinos erscheine, darf es nicht das klare, gewohnte, geheimnislose Leben des Alltags sein. Entrückender schaut uns das stiere Auge des Rindes als die hellen Blicke der Menschen an. Jäher befällt uns der Schauder, wenn Leben in der metallisch schimmernden Haut von Eidechsen und Schlangen sich regt, als vor lebensgemäßerer Kleidung (daß manche Schlangen den Giftzahn haben, bestätigt nur die erste Erfahrung). Das dumpfere Leben des Tieres offenbart uns überhaupt das eigentliche Leben in tieferer Gestalt, als zunächst die menschlichen Formen es tun (auch sogar viele griechische Götter sind auf der ursprünglichsten Stufe gleich den ägyptischen und zahllosen primitiven Tiere gewesen; die Entwicklung geht zum Menschen hin — sehr in Widerspruch zu schon seit alters weitverbreiteten Lehren »aufklärerischer« oder »bildungs«-hafter Provenienz). An Puls und Atem der Schlafenden ergreift die Ansicht des Lebens uns mächtiger, als der Wachende vermuten läßt. Der Tote gar ist beinahe das Leben schlechthin. So versteht man auch die Bedeutung von Ueberresten des Lebens, Haaren und Nägeln, vor denen alle Primitiven schreckhaft-heilige Scheu anwandelt. Ein Tier, das beinahe ganz so aussieht und doch lebendig sich bewegendes Tier ist, hat Anwartschaft, fast das »Absolute« zu werden: der Ursprung der Mythen von der Schildkröte. Auch das Ei ist schon als nur optisches Phänomen, erst recht als aus Tieren hervorgegangen, ein dunkles Wunder; lange bevor sich der äußerste Argwohn durch Sichtbarwerden seiner Funktion als Ursprung von Leben bestätigt, doch freilich dann in großer Offenbarung bestätigt [1]).

Allem dem gegenüber hat aber mindestens das gleiche Gewicht: daß die Maske zwar nur als starre Maske, doch zugleich nur als Maske in Form von Leben (tierischem oder jetzt auch menschlichem, oft halb tierischem, halb menschlichem Leben) numinos ist.

---

1) Auch der Zusammenhang von Zeugung und Geburt wird von manchen Primitiven noch nicht durchschaut, und doch ist der Phallus bereits ein großes »Symbol«. Vgl. E. S. Hartland, Primitive Paternity, 1909—10.

Es erhebt sich die Frage, wodurch das Numinose die »Affinität« zum Lebendigen hat, so daß das Lebendige mit Vorzug als numinos erscheint, das Nichtlebendige sich zugleich als innerlich lebend bekunden muß, um als numinos sichtbar zu werden; während doch zugleich das Lebendige als solches nicht ohne weiteres auch Numinoses ist, das voll Lebendige sogar erst an zweiter Stelle als Auswirkung numinoser Mächte erkennbar wird.

In der griechischen Philosophie ist ein Seelenbegriff gebräuchlich, der — von dem Einschlag des Wissens noch abzusehen — zwar die religiöse Urbedeutung noch keineswegs abgestreift, sogar darin stets (vor allem bei Platon) sein tieferes Wesen, jedoch in den biologischen Funktionen sozusagen seinen Körper hat. Diese Seele wird nun näher als das »Autokineton« angegeben: als das sich selbst Bewegende. In Gegensatz ersichtlich zu dem, was von andrem bewegt werden muß. (So Platon, der dabei sachlich alle Früheren und auch terminologisch die Pythagoreer — Alkmaion — zu Vorgängern hat. Ebenso ist bei Aristoteles, trotz der Polemik gegen das Autokineton, die Seele als Lebens-Seele vor allem Lebens-»Kraft«.)

Der Gedanke ist verständlich. Im Unterschiede von allem »Materiellen«, das sich nur bewegt, wenn es gestoßen oder gezogen wird, ist lebendig das, was sich »von selber«, »aus eigener Kraft« bewegt. Sehen wir im Sande, dessen übrige Teilchen höchstens vom Winde aufgewirbelt werden, oder der zu rinnen beginnt, weil ihm die Unterlage entzogen wird, ein einzelnes, sonst sand-ähnliches Etwas sich »aus sich selber« kriechend bewegen, so erkennen wir es als lebendig. Und wenn es »sich tot stellt«, so vermeidet es die Eigenbewegung. Auch das pflanzliche Leben bezeugt sich, wenn im Frühling die Knospen sprießen, durch das »selbsttätig« sich regende Wachstum. Freilich scheinen eben deshalb auch Wasser und Feuer lebendig, wie sie ja aber wirklich — auch noch jeder Heutige vermag sie so zu sehen — als lebendig erscheinen. Ob übrigens die heutige Wissenschaft mit dem Gedanken der ursprünglichen Bewegung (etwa in differenzierteren Formen) zur Begründung des Lebensbegriffes vielleicht noch etwas anfangen könnte, steht hier selbstverständlich nicht zur Diskussion.

Spontane Dynamik, als latente Fähigkeit zu schließlich ungeheurer Gewalt oder sich auch sogleich in mehr oder minder wilden Entladungen aktualisierend, hat sich auch als die erste Qualifikation des Numinosen erwiesen. Hier liegt offenbar der Grund zu der Affinität zwischen dem Numinosen und dem Vitalen. Nicht daß das Vitale schon als solches und von vornherein numinos, das Numinose gar auf Vitales zurückführbar wäre. Das Vitale gibt es auch als profan Vitales. Und das Numinose ist

zunächst nichts als das Numinose. Aber das Numinose ist dann (obwohl zugleich in eins damit) auch spontane Dynamik. Selbstverständlich nur numinose Dynamik. Und als solche vital. Daher erscheint das Numinose mit Vorzug an Vitalem. Zunächst nicht an allem Vitalen, sondern nur solchem, das an erster Stelle numinosen Charakter hat. Der aber doch eben mit Vorzug an gewissem Vitalen haftet. Und das Nicht-Vitale wird, indem es sich als numinos bekundet, zugleich als Vitales sichtbar. Daher ist alles Numinose vital. Auch die »Götter« »leben«. Sodann aber wird nun auch allmählich das Vitale als solches und damit das Vitale überhaupt als numinos verstanden.

Und der zunächst numinose Seelenbegriff ist es, der nun am spezifisch Vitalen, inzwischen auch dem schon profan so Erscheinenden, die vitalen Funktionen übernimmt. Wobei der Seelenbegriff jetzt auch, obwohl selten und niemals restlos, die numinose Urbedeutung reichlich abstreifen kann. Das Wesen der Seele ist dann: spontane Dynamik.

5.

Bei allem dem ist jedoch, beinahe künstlich, von der Seele als »Bewußtsein« abgesehen worden.

Auch das Bewußtsein, zunächst das Wissen, oder wenigstens das Wissende ist, wie das Lebendige, dem Primitiven schon früh ein vertrauter Begriff. Als ein eigentümlicher, von dem des Nichtwissenden im Prinzip unterschiedener. Und wiederum einer, zu dessen Begründung es nicht des Umweges über das Numinose bedarf.

Man hat oft die sogar besondere Späte des Wissens-Begriffes behauptet. Man hat hervorgehoben, welche Wendung es bedeutete, da der Blick sich vom Gewußten auf das Wissen richtete. Noch der erste Einsatz der Philosophie hat die Drehung nicht vollzogen, die dann freilich bald erfolgte und der Philosophie schon zu schaffen machte, da sie mit ihrem eigentlichen Einsatz noch am Seienden festhielt.

Gleichwohl ist die Philosophie nicht erst die Entdeckerin des Wissens gewesen. Schon lange vor aller Philosophie gab es Worte für Wissensarten: das Sehen, das Hören. Welche Beweggründe zu ihrer Bildung geführt haben, braucht hier nicht zu beschäftigen.

Vor allem aber bedarf es an dieser Stelle nicht der Frage nach der ausdrücklichen Entdeckung des Wissens. Etwas wird als wissend gemeint und von Nichtwissendem unterschieden, auch ohne daß man eigentliche, nämlich formulierte, Begriffe dessen hätte.

Daß in dieser Weise Wissendes und Nichtwissendes schon früh bekannte.

nämlich gehandhabte, Kategorien sind, tritt um so deutlicher an dem weiteren, hier noch vor allem wichtigen Zusatz hervor: wonach nur Lebendiges als auch wissend genommen wird.

Der Stein, den ich trete, ist nicht lebendig und so auch nicht wissend. Ist wenigstens zunächst nicht lebendig und so auch nicht wissend. Wie er denn von seinem Getretenwerden nichts weiß oder doch nichts zu wissen braucht. Vermutet aber einer, daß der Stein sein Getretenwerden doch irgendwie »empfinde«, so ist die Voraussetzung, daß er als auf verkappte Weise auch lebendig angesehen wird. Wobei auch dies — nach dem früheren — noch nicht das Primärste ist.

Wenn also nur Lebendiges (sei es direkt, sei es indirekt als lebendig Angesehenes) als wissend genommen wird, so fallen indes wiederum die Begriffe des Lebendig- und des Wissend-Seins nicht völlig zusammen. Zwar kann nur Lebendiges wissend sein. Aber es kann zugleich Lebendiges geben, das nicht oder jedenfalls nicht immer Wissendes ist.

Der Primitive kennt Schlaf und Ohnmacht, worin das Wissen ausgelöscht ist, das Leben aber dauert: Lebenszustände an Lebendigem, ohne daß Wissen da wäre. Zweifelhafter mag es sein, ob hier auch das pflanzliche Leben genannt werden darf. Es wird zwar selbstverständlich als von dem eigentlich Leblosen — etwa den Steinen — Verschiedenes aufgefaßt. Und zwar direkt, nicht erst auf dem Umweg über das Numinose. Wobei wiederum die Ränder der Gebiete ebenso fransig sind wie hier allenthalben und wie übrigens auch noch bei uns. Doch dürfte noch das pflanzliche Leben nicht mit dem tierisch-menschlichen in die Einheit des Lebens-Reichs überhaupt zusammengegangen sein. Immerhin mag bald auch dies geschehen. Um so mehr kann das Wissen so aufgefaßt werden, daß es zwar nur an Lebendigem vorkommt, daß aber nicht alles Lebendige und daß es nicht stets wissend zu sein braucht.

So ist es trotz mancher Bedenklichkeiten der Philosophie ja auch noch bei uns. Nur an Lebendigem kennen wir das Wissen. Und können uns kein Wissendes denken, das nicht Lebendiges wäre. Doch gibt es Lebendiges, das nicht weiß. Sei es, zur Zeit, sei es, überhaupt nicht. Das Leben ist Voraussetzung des Wissens.

Auch qualitativ ist das Wissen in das Leben mannigfaltig verflochten. »Bewußtlosigkeit« und »Ohnmacht« gehen mit verschiedenen Worten und Wortbedeutungen auf den gleichen Tatbestand. Der Schlaf ist etwas ebensosehr das Leben wie das Wissen betreffendes. Krankheit mag zunächst ein Zustand des Lebens sein: er verändert nicht weniger das Wissen. Und auch für die umgekehrten Einwirkungen des Wissens auf das Leben hat jeder naheliegende Beispiele zur Hand.

Ersichtlich sind die Begriffe von Wissen und Wissendem nicht numinoser Herkunft. Wie man profan Lebendiges kennt, so kennt man profan Wissendes. Sowohl die im eigentlichen Sinne noch begriffslose, doch schon unterscheidende, Kenntnis von Wissendem (Wissend-Lebendigem) gegenüber dem Nichtwissenden (Nichtwissend-Lebendigen) wie auch die ausdrückliche Entdeckung des Unterschieds begründet sich nicht erst im numinosen Erlebnis.

Obwohl, wenn diese Entdeckung am Gegensatz der Bewußtlosigkeit im Falle einer Ohnmacht erfolgt, numinose Erlebnisse nahe sind. Dann aber ist es charakteristisch, daß grade der Bewußtlose und nicht die umstehenden Bewußten numinos anmuten!

Trotz alledem wird seinerseits das Numinose stets, jedoch wiederum in einem verborgenen und wiederum tieferen Sinne, als bewußt erlebt. Nicht durch Verleihung des eigenen Bewußtseins an das Numinose, wie der Animismus meinte. Und wie auch, nur unter Erfassung des zugleich noch besonderen Numinosen, das sogar auch als derart Besonderes, noch bevor darauf Bewußtsein übertragen worden sei, habe erlebt und verehrt werden können und erlebt und verehrt worden sei, der bisherige Präanimismus gemeint hat, sofern er überhaupt der Frage nach der Begründung des bewußten (»seele«- und »geist«-haften) Numinosen nachgegangen ist [1]). Das eigene Bewußtsein wird — zunächst — ja gar nicht als numinos erlebt. Es wird auch nicht im profanen Sinn als etwas »Wunderbares«, Großes, Stolzes erlebt, mit dem man um seiner Erhabenheit willen das Numinose auszustatten als angemessen hätte erachten können.

Ebenso ist das Numinose nicht auf Grund seiner — dem Numinosen als solchen gegenüber schon sekundären — Lebendigkeit als auch bewußt anzusprechen. Denn das Lebendige als solches ist ja nicht notwendig bewußt. (Zwar ist nur Lebendiges bewußt. Aber nicht alles Lebendige ist bewußt oder es ist nicht immer bewußt.)

Nachträglich erscheint freilich doch alles Lebendige und es erscheint immer in einem gewissen Sinne bewußt. Bedeutsame Zeugnisse dessen sind bis zur Gegenwart übrig geblieben. Und ohne daß das Lebendige in eins damit als numinos erschiene. Mindestens ist der numinose Charakter des Lebendigen als eines auf eigentümliche Weise doch stets auch Bewußten oft dünn geworden, wenn auch Spuren davon in jedem Falle noch fühlbar sind. Gleichwohl ist die Erkenntnis des Lebendigen als eines

---

1) Vgl. jedoch die Note S. 324 über Durkheim und Söderblom.

in besonderer Art doch stets auch Bewußten nur auf dem Wege über das Erlebnis des Lebendigen als Numinosen zustande gekommen. Und somit hat zwar nicht das Lebendige dem Numinosen, wohl aber das Numinose dem Lebendigen und zwar dann allmählich allem Lebendigen »Bewußtsein« verliehen. Somit ist jedenfalls das Numinose als solches das primär nun auch noch als auf seine Weise Bewußtes Erlebte.

Der eigentümlichen Art des Bewußtseins in allem Numinosen näherzukommen, mag es rätlich sein, seiner eigentümlichen Art im Lebendigen, dem Lebendigen als ebenfalls auf besondere Weise stets Bewußten nachzugehen.

Das spezifische Wesen des Lebendigen wurde oben (S. 335 f.) in die Fähigkeit zu ursprünglicher Bewegung gesetzt. Die Biologie hat, namentlich so oft sie es als unmöglich behauptete, die vitalen Phänomene mit den bloß mechanischen Prinzipien zu begreifen, das Lebendige anders gesehen. Nicht die unmittelbare Kraftbegabtheit, sondern — wie man sich seit Jahrhunderten auszudrücken pflegt — die »Zweckmäßigkeit« gilt als die das Organische vor dem Anorganischen auszeichnende Eigentümlichkeit. Sie als bloßen Anschein aus ebenfalls nur mechanischen Prinzipien zu begreifen war daher die Aufgabe mechanistischer Biologie (vor allem Darwins, dessen genialer Gedanke »natürlicher Selektion« hier mit einem Schlage Lösungsmöglichkeiten eröffnete, deren Bewunderung sich auch der im Prinzip auf andren Wegen Gehende nicht entziehen kann). Und der Wissenschaftslehre bedeutete die Zweckmäßigkeit die der Biologie spezifische, obwohl szientifisch problematische Kategorie (so Kant).

Indes ist Zweckmäßigkeit eine vielleicht nur einseitige und uneigentliche Benennung. Das Gemeinte wird auch wohl so ausgedrückt, daß im Organischen »Sinnbezüge«, nicht nur als dort faktisch realisiert, sondern als immanente Realität, als das Verhalten wirklich bestimmend, am Werke seien. Daß eine »geheime Vernunft« in den Lebensvorgängen walte. Wenn die Wurzeln eines Baumes nach Wasser »suchen«, seine Blätter sich dem Licht »zuwenden«, so scheinen sie nach dem Wasser zu »tasten«, nach dem Licht gleichsam mit geschlossenen Augen »auszuschauen«.

Auch der modernen Biologie sind solche Gedanken nicht fremd. Namentlich wo man die Natur auf experimentelle Eingriffe, auf ebenso gewaltsame wie ohne Zweifel ungewohnte Störungen hin sich den Umständen nach überraschend »sinnvoll« und »vernünftig« verhalten sieht. Und zwar in Phasen oder Sphären, wo von eigentlichem Bewußtsein keine Rede sein kann. Sogar eine das individuelle Wohl (wie auch das der eigenen »Gattung«) überschreitende Zweckmäßigkeit des unbewußten Verhaltens

hat man nachweisen zu können geglaubt [1]). Bereits in den Jahrzehnten sonst unbestrittener Herrschaft des mechanistischen Gedankens ist von Eduard von Hartmann ein Vitalismus im Sinne einer Lehre von »unbewußtem Geiste« im Leben der organischen Natur vertreten worden. In verwandter Bedeutung gebraucht heute Driesch das Wort »Psychoid«.

Man hat diesen Redeweisen vorgeworfen, daß sie von vornherein unsinnig seien, da sie ein »unbewußtes Bewußtsein« behaupteten. In der Tat ist die Meinung, wenn man die Wurzeln des Baumes nach Wasser »suchen«, seine Blätter sich dem Licht »zuwenden« sieht, nicht, daß sie sich lediglich »in Uebereinstimmung mit« objektiven Sinngesetzen, nur einer an sich selber oberhalb des Lebens thronenden Vernunft »gemäß« verhielten. Sondern sie scheinen wirklich »nach« dem Wasser zu »tasten«, »nach« dem Licht — »gleichsam mit geschlossenen Augen« — »auszuschauen«. Aehnlich also, wie wenn sie Bewußtsein hätten. Ebenso wird das seltsam »kluge« Verhalten der Lebewesen auf die experimentellen Eingriffe hin vitalistisch so verstanden, als ob es da etwas vernünftigem Denken Vergleichbares gebe. Dennoch nimmt man dort selbstverständlich kein eigentliches Bewußtsein an. Hält sich mit Betonung an Phasen und Sphären, wo eigentliches Bewußtsein ausgeschlossen ist. Würde das Vorhandensein von solchem auch nachdrücklich leugnen. Man scheint in der Tat die Meinung als die Annahme eines »unbewußten Bewußtseins« bezeichnen zu können.

Ob sie indes als unsinnig abzutun sei, wäre mindestens noch erst zu untersuchen. Immerhin wird sie — von der jahrhundertealten Geschichte der Ueberzeugung zu schweigen — auch heute noch von bedeutenden Philosophen und Biologen verteidigt. Und mehr als nur verteidigt.

Sie kann für die Beantwortung der Frage nach dem »Bewußtsein« des Numinosen aufklärend sein.

Obwohl in der Regel freilich das Bewußtsein des Numinosen als sogar dem menschlichen gegenüber eher noch wacher gemeint wird. Gelegentlich kommt es dennoch auch dem »unbewußten Bewußtsein« des Organischen mindestens nahe. Dieses ist von Eduard von Hartmann, der dabei nur uralten Ueberzeugungen Ausdruck gab — wie es übrigens vor ihm Schelling, überhaupt das Zeitalter Goethes tat —, als ebenfalls dem menschlichen Bewußtsein an Tiefe und Weisheit unendlich überlegen behauptet worden. Das Ueber- und das Untermenschliche könnten hier wohl in Verwandtschaft stehen.

---

1) Vgl. Erich Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelenlebens, Leipzig 1917.

Daß an allem Numinosen derartiges »Bewußtsein« erlebt werde, kann dies nur selber zeigen. Man vergegenwärtige sich die früher gegebenen Beispiele, die damals das Numinose als solches oder das Numinose in Verbindung mit dem Vitalen versinnbildlichen sollten (S. 318 f.). Namentlich die Versuche, dies letztere sichtbar zu machen, können die Verbindung des Numinosen mit dem Vitalen nicht nur auf Grund der »spontanen Dynamik«, sondern ebenso auf Grund des eigentümlichen »Bewußtseins« in beiden veranschaulichen. Besonders intensiv tritt aber das »Bewußtsein« des Numinosen dort hervor, wo zunächst Nichtlebendiges als numinos und in Einheit damit dann auch als lebendig erlebt wird. Lebendig nun nicht nur um der ursprünglichen Kraftbegabtheit, sondern ebenso um einer Art von »Bewußtsein« willen.

Es ist versucht worden, dies am Beispiel eines Steines sinnfällig zu machen, der, zunächst ein totes Ding, sich dann in Numinoses »verwandelt« (S. 320). Unwillkürlich — wie bestimmt zu versichern ist — wurde da der Ausdruck gebraucht: eines Tages in der Mittagssonne sei ein geheimes Sichregen in ihm, »blinzle« er mich auf eine seltsam verborgene Weise zugleich gefährlich und verlockend an. Dies »Blinzeln« ist aufdeutend.

Ueberall, wo numinoser Schauder den Menschen packt, ist ihm ein Etwas gegenwärtig, dessen erster Charakter das Numinose, dessen zweiter die numinose »Macht«, dessen dritter aber — alles in eins — dieses ist: daß jenes Etwas »Absichten« hat. Vielleicht auf mich, vielleicht gleichgültig an mir vorübergehend. Absichten, die nicht zu durchschauen sind. Es ist nicht einfach bloße Gewalt, die rätselhafterweise zugleich schreckend und lockend wäre. Sondern eine Gewalt, die »weiß«. Nicht in menschlicher Art, aber dennoch »wissend« und »meinend«. Ihre Absichten können verderblich sein. Stets ist etwas Gefahrbringendes in allem Numinosen. Sogar zuweilen etwas von »bösem Blick«. Etwas von »List« und »Hinterlist«: der Ursprung der Lehre vom »Neide der Götter«. Gibt man sich willig dem Lockenden hin — denn alle warnenden Mythen von gegenteiligen Erfahrungen sind nur Ausgeburten der trotz der (auch dort erlebten) Lockung doch dauernd stärker geängstigten Phantasie —, so wird die Güte des zuerst Grauenden sichtbar. Stets aber hat das da Erlebte ein verschleiertes »Auge«.

Hier ist die Grundlage berührt, auf der aus dem Numinosen »Götter« werden. In ihrem Falle ist das »Bewußtsein« heller, wacher als das menschliche. Auch abgesehen davon, daß es sich in der Ausgestaltung dem menschlichen allmählich nähert. Anderwärts wird das »Bewußtsein« des Numinosen als dumpfer erlebt. Wenn der jeweilig besondere numinose Gegen-

stand etwas Schlafendes hat. Auch da ist es dem menschlichen, wie man es noch vom »unbewußten Bewußtsein« des bloß Organischen behauptet hat, an Tiefe und Weisheit, auch an List — guter wie böser — unendlich überlegen.

Kein Zweifel, daß sich das Erlebnis der organischen Natur als auch ihrerseits auf unbewußte Weise bewußter erst aus dem Erlebnis des Numinosen und seines Bewußtseins entwickelt hat. Auch wenn es sich dann davon ablösen, das Erleben des Organischen als unbewußt wissenden auch noch nach Erlöschen der numinosen Farbe erhalten bleiben konnte. Wobei übrigens in Spuren der numinose Charakter auch heute noch stets alles derartige Erleben des Organischen durchzieht.

Mithin ist die Auffassung des Numinosen als nun auch in der jetzigen Bedeutung »lebendig« ebensowenig wie die frühere (als ursprünglich kraftbegabt) vom Vitalen her übertragen worden, da sie im Gegenteil erst ihrerseits das analoge Gesicht des Vitalen begründet. Aber auch diesmal setzt das Numinose mit Vorzug am Vitalen an, das eben auch noch nach der Trennung beider den Aspekt des unbewußt Wissenden bewahren kann. Das Nichtlebendige jedoch, das als numinos erscheint, wird nun auch in dem jetzigen Sinne als zugleich »lebendig« erkannt.

Noch falscher aber als der Ausgang vom doch wenigstens »unbewußten Bewußtsein« der Natur wäre (und ist) der vom Bewußtsein des Menschen. In wiederum gradem Gegenteil wird die menschliche Seele, »Seele« nun als »Bewußtsein« genommen, wiederum erst spät und sogar besonders spät als ebenfalls numinos oder Auswirkung von Numinosem begriffen.

Indes ist hier zunächst überhaupt erst der Begriff »Seele« auch in die neuen Zusammenhänge einzufügen.

Die deutsche Sprache hat neben dem Wort Seele in zum Teil sehr ähnlicher Bedeutung das daher auch oft zur Benennung der hier in Frage stehenden Wesenheiten herangezogene Wort Geist. Verwandte Paare gibt es in den andren europäischen Sprachen: Psyche und Pneuma; Anima und Spiritus. Um das Verhältnis beider Begriffe hat man sich oft und seit langem bemüht. Berühmt ist — nach Wilhelm von Humboldts Ausführungen im Nachwort zu dem Fragment »Ueber den Geist der Menschheit« — Rudolf Hildebrands Artikel »Geist« im Grimmschen Wörterbuch (jetzt auch separat: Halle 1926), der ebenfalls — wie Humboldt — auch den Beziehungen zu dem Wort Seele nachgeht. Indes leidet die bedeutende, durch die Höhe der Betrachtungsweise, Reichtum und

Feinheit ausgezeichnete Abhandlung darunter, daß die großen Gesamtentwicklungszüge, die sich im ganzen doch, trotz mancher Störungen des gradlinigen Ganges, nach einer gewissen einheitlichen Richtung bewegen, nicht mit Entschiedenheit in den dann notwendig wenigen Hauptlinien erfaßt sind.

Im Ursprung sind Seele und Geist nahe verwandt. Denn Geist bedeutet da, wie die meisten derartigen Worte in den europäischen Sprachen, Atem, Hauch, Wind. Doch die Entwicklung strebt auseinander. Und zwar im wesentlichen so, daß Geist das weniger Menschliche, Leib- und Lebensnahe wird. Er ist »objektiver«. So daß die Seele dann wohl der »subjektive Geist« heißt. Er nimmt nicht selten sogar etwas »Abstraktes« an. Während das Wort Seele auch in seiner aufgeweichtesten Bedeutung eine Beziehung zur »Wirklichkeit« behält. Nicht daß der Geist von vornherein dem Leib und Leben abseitiger wäre. Der Name »Lebensgeister« hält noch heute die Verbindung fest. Noch weniger ist der Geist ursprünglich machtleer. Er ist da vielmehr die eigentliche »Macht«. Ist es sogar auch in der Seele. Denn nicht selten begegnet der Geist sozusagen als Teil der Seele. Dann als der obere Bezirk oder in andren Fällen die tiefere Schicht der Seele. So noch bis in Sprachgebräuche einiger Richtungen der modernen Psychologie hinein. Wobei freilich auch dort der Geist auch als das Unwirkliche und Machtlose, die Seele als das Wirkliche begriffen werden k a n n. Anderseits greift der Geist weit über die Seele hinaus. Und nicht nur, wie auch diese manchmal sehr umfassend wird. Der »Geist des römischen Rechts«, »des Kapitalismus«, »der Gotik« ist ersichtlich andres als ihre »Seelen« es wären. Obwohl die Sprache auch diesen Ausdruck gestattet (wenigstens bei der Gotik). Die Entwicklung des Geistes zum Objektiveren und sogar Abstrakteren wird sichtbar. Auch zum Unwirklicheren und im eigentlichen dynamischen Sinne Machtloseren. Wobei jedoch zuweilen auch da der Geist als das in Wahrheit Mächtige behauptet wird. Oder sich die Forderung erhebt, ihn zu machtvollem »Leben« »aufzuwecken«. Auf der höchsten Stufe ist Gott Geist. Unbeschadet, daß Gott vielleicht auch Seele sein oder haben kann. (Möglicherweise mit einer auch noch besonderen, nun in etwas anderem, wohl engerem Sinne so genannten, partiellen geistigen Zone.) Man vergleiche immerhin »Gott« mit der »Weltseele«.

Das Verhältnis von Geist und Seele soll hier nicht in allen Richtungen und mit Heraussonderung der einzelnen Punkte analysiert werden. Beide sind numinosen Ursprungs. Und beider Bedeutung kann und konnte profaniert werden. Wobei der Geist diesem Schicksal vielleicht noch mehr als die Seele verfiel. Obwohl anderseits sogar auch dann wesentliche

Eigentümlichkeiten des Ursprungs dem Geist mehr als der Seele anhaften. (Mit andren ist es umgekehrt.)

Denn der Geist wird zwar abstrakt, unwirklich, machtlos. Mehr als die Seele. Aber der Geist erinnert sich deutlicher, daß er niemals nur Leben im bloß biologischen und vor allem niemals nur Bewußtsein im bloß psychologischen Sinne war.

Zwar ist Geist auch als Bewußtsein genommen worden. Aber er geht darüber hinaus. Und dies auch dann, wenn man es bei der Seele vergessen hat. Er ist sogar innerhalb der — dann auch unbewußten — Seele grade als das Reich des Bewußtseins aufgefaßt worden. Aber eben da und oberhalb dessen konnte sich der Geist hierbei als der höhere Bezirk oder das tiefere Wesen des Bewußtseins behaupten.

Es ist aufdeutend, daß Gott und Götter Geister sind. Die numinosen Wesen sind es überhaupt. Sie können größtenteils auch Seelen sein. Aber Geister oder wenigstens geisthaft sind sie immer. Das Numinose überhaupt ist geisthaft. Freilich nur in der eigentümlichen, schwer benennbaren Art, die dem imaginativ nacherlebenden Verständnis anzudeuten versucht worden ist.

Noch einmal an nun schon seele-nahem, doch noch bewußtseinsfernem Beispiel: Wenn vergossenes Blut einen rötlich anglimmt, etwa den, der sich einer Tötung schuldig weiß, so meint er wohl, es »ziele« auf ihn. (Der — fürchtende oder hoffende, in jedem Falle erschauernde — Argwohn, daß das Blut eines Ermordeten beim Nahen des Mörders neu zu fließen beginne, hat hier seinen Ursprung.) Niemand meint, daß da ein »Denken« in dem Blute stattfinde, irgendwelches »Bewußtseinsgeschehen« sich ereigne. Jedoch ein Abzielen, ein Hinweisen, ein Deuten wird erlebt. Und wer kann gewiß sein, daß dann aber aus dem Blute nicht noch ein gefährlicheres Etwas einem entgegen- und zielsicher an die Kehle springt?

Genau so blinkte den Primitiven ein in der Sonne glitzerndes Quarzstückchen an: mit drohendem oder bei näherem Zusehen auch verheißungsvollem — wenn nicht verführerischem — Blick, jedenfalls einem »Blick«. Gleichwohl liegt wenigstens hier, wie aber dann auch beim Blute, die Annahme eines »Bewußtseins« ganz fern. Von »Hineinverlegung« der eigenen »Seele«, des eigenen Fühlens, Denkens, Wollens, wie der Animismus sich die Sache vorstellte, ist (erlebnismäßig) gar keine Rede.

Dabei kann im Blut wie im Quarzstückchen sogar schon ein Schimmer »personalen« Wesens lebendig sein, der aber oft auch fehlt oder nur dünn, sozusagen abgeschwächt (mit freilich die Richtung umkehrendem Aus-

druck) bemerkbar ist. Eine einsame Fußspur — die ebenfalls bei allen Primitiven ein großes numinoses Phänomen ist; noch im Jahrhundert der Aufklärung lebte bei dem Verfasser des Robinson das Gedächtnis daran nach — »sieht« einen ebenfalls höchst »bedeutungsvoll« und in dem dadurch bezeichneten Sinne »geisthaft«, »geisthaltig« an, obwohl hiermit an dieser Stelle nicht mehr als das — nur zugleich freilich dynamische — Ausstrahlen von »Bedeutung« gemeint sein mag. Der unbestimmte Schein des Mondes mit seiner blassen Bedenklichkeit, hohl hallende oder raunende Nachtgeräusche und zahlloses andre, vor allem solches von verschwebender Art, können einen noch versteckter »geisthaften« Charakter haben. Der Ton des Schwirrholzes dagegen schüttelt so gewaltig, daß man sich da wohl schon wieder von »personaler« Macht ergriffen fühlt. Im Donner brüllt der »Zorn Gottes« über uns hin oder uns an. Wie auch munkelndes Wispern und das Echo bereits »Stimmen« scheinen.

Das Beispiel des Blutes zeigte die »Geisthaltigkeit« des Numinosen auch am Menschen. Ebenso sind Herzschlag, Atem, Schatten in eins mit ihrem Dynamischen »geisthaft«. Zumindest »bedeutungsvoll«. Sie »sagen« etwas. Sprechen nicht immer grade den Beschauer an, aber murmeln wohl zu sich selbst. Oder stiften jedenfalls geheime Sinnbezüge. Weisen, deuten, zielen ab. Und »blicken«. Das glasige Auge des Toten ist besonders grauend. Die mythische Phantasie hat überhaupt den Eindruck der Augen vor allem ausgewertet. Aberglaube und Gebräuche knüpfen bis heute an die Augen an. Die Dichter wissen noch unmittelbar, was es mit den Augen auf sich hat. Und mit den irgendwie verhangenen, selbst und sogar grade bis zur Dumpfheit mancher Tiere hinab, noch mehr als mit den vordergründig hellen und klaren. Wobei freilich auch die blanken einen Abgrund hinter sich haben können. Die Dichter wissen auch das, wie sie überhaupt noch allerhand wissen. Immerhin ist die »rindsäugige« Hera, die »eulenäugige« Athena modernem Verständnis meist nur eine Verlegenheit. Doch die Augen der Toten — die »toten Augen« — wirken auch bei uns noch Entsetzen. Sie zu schließen, bevor es dazu kommt, blieb und bleibt frommer und mehr als nur »frommer« Brauch.

Es ist — immer wieder; und nun auch für das jetzt Infragestehende — charakteristisch, daß der Schlafende, der Ohnmächtige und Bewußtlose, der Tote vor allem den numinosen Schauder erregen. Nichts macht sinnfälliger, wie sehr die animistische Deutung falsch ist, die zwar den Ansatz zur Entstehung des Seelenglaubens ebenfalls besonders bei dem Anblick des Toten nimmt, dann aber meint, es sei das F e h l e n des Atems, was den Primitiven zu der Vermutung bringe, daß der Atem beim Lebenden das Leben begründe; es sei das F e h l e n des Bewußtseins — jetzt wohl

eher in Schlaf und Ohnmacht und aus der eigenen Erfahrung heraus —, was die Bedeutung des Bewußtseins für den entgegengesetzten Zustand erkennen lasse. Nicht auf dem negativen Grunde von Mängeln und als bloße Hinweise auf die dadurch offenbarte Höherwertigkeit des wachen Seins, sondern positiv und selbst muten der Schlafende, der Ohnmächtig-Bewußtlose, der Tote numinos an. Die numinose Ueberlegenheit kommt ihnen und nicht den im Tage Lebenden zu. (Obwohl das natürliche Grauen alle ursprünglichen Menschen das »volle Leben« als »glücklicher«, das der Abgeschiedenen als nur halb und glücklos ansehen läßt. Diesen »fehlt« insofern allerdings etwas: so »erklärt« sich auch — nachträglich — ihre Tücke. Aber die numinose Macht haben doch sie und nicht wir. Wenn es uns nicht gelingt, uns in den Besitz ebenfalls numinoser Gegenmittel zu setzen. Uebrigens kommt es von der größeren Macht der Abgeschiedenen aus allenthalben doch auch dazu, daß ihr Dasein als das höhere, als das wahre Leben verklärt wird. Sie werden dann zu Heroen, Göttern, Seligen.) So wird die Bedeutung des Atems auch sicher nicht an seinem Fehlen beim Toten, sondern dort, wo er da und sogar besonders vernehmlich ist, im Anblick der Schlafenden und Ohnmächtigen erlebt. So ist es nicht der Mangel des Bewußtseins, der seinen Besitz als kostbar erscheinen läßt. Sondern der »Geist«, der aus dem Auge des Toten blickt, ist überlegenes »Bewußtsein«. Freilich »Bewußtsein« besonderer Art. Oder überhaupt nicht »Bewußtsein«. Jedenfalls etwas, das mit unsrem »Bewußtsein« vorerst gar nichts zu tun hat.

Es wird daher allerdings schwer sein, zwischen jenem »Geist« und unsrem Bewußtsein die Verbindung zu stiften.

In der Tat dürfte das Bewußtsein im üblichen Sinne niemals und nirgends unmittelbar als ein numinoses Phänomen erlebt worden sein. So daß es primär auch keine Angelegenheit der »Seele« als eines Numinosen ist. Man kennt es — sei es ausdrücklich, sei es noch ohne Begriffe — als etwas Profanes. Zwar als dem Leben Verhaftetes, das aber auch seinerseits schon als Profanes bekannt ist. Wobei freilich das Bewußtsein den ihm später doch eigentümlichen numinosen Charakter nicht erst auf dem Umweg über das Leben und dessen etwa schon vorher erreichtes Numinose gewonnen zu haben braucht.

Vorhergehen muß vielmehr nur das Erlebnis des numinosen »Geistes«, vornehmlich am Toten. Oder auch dem Bewußtlosen. Dem Schlafenden. Dies aber muß in der Tat vorhergehen. Nur auf dieser Grundlage kann *nachträglich* auch das profane Bewußtsein als numinos und von da aus weiterhin als »seelisch« erscheinen.

Man könnte sich den Weg so vorstellen, daß die erste Station die früher beschriebene (S. 321 f.), nach den freilich auch schon zahllosen Urerlebnissen des Numinosen durch Phantasie und Systematik genährte Generalisierung der numinosen Mächte zu den einzigen Wirkkräften in allen Zusammenhängen des Daseins überhaupt wäre. So daß also die Bewußtseinserscheinungen ebenso wie alles andre als Auswirkungen derartiger Mächte aufgefaßt worden seien. Noch immer nicht durch ein eigentliches »Erklären«, aber doch durch ein nachträgliches Fragen, ahnendes Deuten, Verbindungen-Ziehen.

Der Weg, auch das Bewußtsein dann numinos zu »interpretieren«, brauchte nicht notwendig über die analoge »Interpretation« des (organischen) Lebens gegangen zu sein. Auch sogar unmittelbar von dem Erlebnis des Todes, der Ohnmacht, des Schlafes aus läßt sich dergleichen denken. Der Tote hat jene ungeheure Macht. Hat sie mehr als der Lebende. Sollte dieser nicht auch etwas davon, wenn auch schwächer und jedenfalls verborgener haben? Er hat es ja wirklich; und in mancher Hinsicht sogar seinerseits doch voller als der Tote (vgl. S. 327): schon als Lebewesen; ferner als jemand, dem da und dort unbegreifliches Glück zugefallen ist — auch das Sehenkönnen, das Hörenkönnen, das Denkenkönnen muß geheimnisvoller Macht zu verdanken, muß Auswirkung geheimnisvolle Macht in uns selber sein.

Voraussetzung ist nur, daß diese Fähigkeiten als solche und daß ihr Wert entdeckt ist. Was aber an dem Verlust von Gesicht und Gehör, von dem manche Einzelne zu dann allgemeinem Erschrecken betroffen worden sein mögen, ohne Zweifel schon früh erfolgte. (Die Bedeutung des Blinden in Urzeiten bezeugt es. Sie ist durch das starre Auge auch positiv und wird mythisches Symbol des — wahren — »Sehers«, mit dem der Dichter zusammensteht. Aber die Blindheit ist, seit je, doch auch negativ: der Hintergrund für die auch noch nach heutigen Begriffen »entsetzlich« grausame — grau-same — Strafe der Blendung. Alle Strafen haben ursprünglich derartige Hintergründe.) Auch der Verlust des Gedächtnisses im Alter, das Nachlassen der Denkkraft, gar die äußersten Verfallszustände, denen der Mensch da ausgesetzt sein kann, mögen die negative Folie für die Erfahrung des positiven Besitzes auf der Höhe des Lebens gewesen sein. Wobei freilich das Alter, samt allen jenen Erscheinungen, auch wieder eine (numinos) ehrfürchtige Ansicht hat. Die gleiche Doppelbedeutung ist dem Wahnsinn eigentümlich, der jedenfalls in der Form der Blödheit den Wert der gesunden Geisteskräfte hervortreten läßt. Zugleich ist er aber die Epiphanie numinoser Mächte. Die »Besessenheit« kann dann, wenn nicht ähnlich, so doch vergleichbar aussehen, wie die

Zustände, in die man durch eine große Reihe kultischer Zeremonien, darunter Narcotica, versetzt wird.

Hier ist zum erstenmal sogar auch an spezifisches Bewußtsein gerührt, das nicht nur indirekt numinos anmutet. Immerhin handelt es sich um Ausnahmezustände, die außerdem noch nicht durch ihre qualitative Art den Verdacht nahelegen, daß auch die gesunden Bewußtseinsgeschehnisse numinosen Wesens sein möchten, wenn sie auch diese dann langsam andringende Vermutung erleichtern. Sachlich dem gesunden Bewußtseinsgeschehen verwandter ist die Ideenflucht Manischer oder Hypomanischer, bei denen die Rapidität der Einfälle, ihr Scharfsinn auch bei hebephrenem Charakter bewundert wird und zugleich gelegentliche seltsame Ausbrüche erschrecken. Aehnlich mögen die Phantasien eines Fiebernden betrachtet werden.

Doch wird man von alledem nur zeitweilig und in der Weise von Krankheit befallen. So daß es höchstens scheinen kann, als habe ein »Geist« sich *in* das Bewußtsein eingenistet oder strahle dort *hin* seine Wirkungen aus. Nicht aber, daß das Bewußtsein selber und als solches ein »Geistiges« oder dessen Erscheinung sei.

Anders ist es mit der Macht der Rede oder des Rates, die bei allen Primitiven Staunen erregt, ferner der Erfindungsgabe einzelner, die bewundert wird. Auch da »*schließt*« man bald auf numinose Kräfte. Aber hier fehlt wieder das *unmittelbare* numinose Erlebnis, wenn man es nicht vorgängig angesichts andrer Phänomene gewonnen hat. Staunende Bewunderung verdient und erhält die geistige Kraft auch selbst durchschnittlichen erwachsenen Mannes, wenn man ihn neben einem Kinde sieht oder sich seiner eigenen Kindheit erinnert. Ebenso umgekehrt die außergewöhnliche Begabung eines Kindes oder sein sichtbarer Entwicklungsfortschritt. Aber als numinos erkennt man dies alles doch nur indirekt.

Immerhin mag auf diese Weise die Verbindung zwischen dem »Geist« und dem Bewußtsein gestiftet werden. Der nähere Weg scheint indes ein anderer. Die Frage darf nicht (nur) beim Bewußtsein, sondern muß vor allem beim Geist einsetzen.

Es ist versucht worden, den Geist so zu beschreiben, daß er als von dem Bewußtsein sehr verschieden sichtbar werde. Dennoch war zur Charakterisierung des Geistes zugleich die Rede von einer eigentümlichen, besonderen Weise des Bewußtseins nicht zu umgehen. Ohne Zweifel sind beide ihrer äußeren Artung nach verwandt. Obwohl die fundamentale Differenz zwischen ihnen besteht, daß der Geist primär numinos und das Bewußtsein es primär nicht ist.

Die Verwandtschaft ist derjenigen vergleichbar, die früher zwischen dem Numinosen und dem Vitalen erkannt wurde. Auch da bestand der grundsätzliche Unterschied, daß dies letztere auch als Profanes vorkommt. Dennoch lag eine Uebereinstimmung darin, daß beider Essenz spontane Dynamik ist. Der Grund, weshalb das Numinose mit Vorzug an Lebendigem haftet und Nichtlebendiges zugleich als lebendig erscheinen läßt. Analog ist das Numinose als Geist dem Bewußtsein verwandt.

Man könnte hiergegen einwenden: die Verschiedenheiten zwischen beiden seien doch auch im übrigen als sehr spezifische nachgewiesen worden. Sogar habe auf dem Nachweis dessen besonderes Gewicht gelegen. Den Geist gebe es auch als unbewußten. Es gebe ihn zuweilen sogar als nur objektiven Geist. Auch als subjektiven könne er ein bloßes Meinen, Deuten, Abzielen sein. Abgeschwächt schließlich bis zu der, dann wohl doch wieder lediglich »objektiven«, »Bedeutung« (etwa der Fußspur; wenigstens wenn man diese so nimmt, wie wir sie sehen).

Dem allen steht jedoch gegenüber: Der Geist als unbewußter mußte zu näherem Verständnis (obwohl man sich davon durch solche Rede eher noch weiter zu entfernen scheint) als eine Art unbewußten Bewußtseins begriffen werden. Als realer — nicht nur an Realem — ist er immer subjektiv: beides dürfte sogar identisch sein. Das Meinen, Deuten, Abzielen, sofern es real und subjektiv, nicht nur objektiv an Realem ist, geht dann deutlich in unbewußtes Bewußtsein über. Dem Primitiven hat die Fußspur nicht nur eine objektive Bedeutung, sondern eine dynamisch geladene, die ihn subjektiv an-giert. Bei nur leiser Intensivierung blickt etwas »Personales« heraus. Mit dem dann nicht nur unbewußtes Bewußtsein, sondern bald auch schon bewußtes Bewußtsein erreicht ist.

Es scheint Uebergänge zwischen dem objektiven und dem subjektiven Geist zu geben, wie es Uebergänge zwischen dem unbewußten und dem bewußten gibt. So sehr das erstere absurd vorkommt. Die Philosophie ist hier noch nicht zu den notwendigen Scheidungen gelangt (die der Erkenntnis der Stufenfolgen vorangehen muß).

Jedenfalls ist deutlich, wie sich die Bewußtwerdung des Geistes für den Primitiven vollzieht. Aus Daseinsformen des Numinosen, die noch ganz unbewußtes Bewußtsein, ja beinahe nur bedeutungshaft sind, entwickelt sich Personales mit schließlich hellem Denken.

Es empfiehlt sich hierbei der Hinweis, daß ebenso wie die ursprüngliche Kraft, so auch der Geist in noch so rätselhaftem Sinne das Numinose aber nicht ausmacht. Dessen erstes Wesen ist immer nur, daß es das Numinose,

daß es »Mysterium« ist. Sowohl die ursprüngliche Kraft wie der Geist sind dann nur seine wesentlichen »Attribute«.

Denn wie die ursprüngliche Kraft, so ist auch der Geist, selbst als etwas Rätselhaftes, später auch profanem Denken bekannt. Jedenfalls in einigen der angedeuteten Formen: als ganz objektiver Geist; als Bedeutung »an« und »von« Realem; als unbewußtes Bewußtsein.

Mindestens im Falle dieses Letzten ist der Geist auch dynamisch. So daß auch die Verbindung von Geist und Dynamik das Numinose nicht ausmacht.

Das Numinose als solches ist überhaupt nicht zu reduzieren oder zu komponieren.

Freilich mag es sein, daß die dichtere Ansicht des Geistes, wenigstens in seinen rätselhafteren Formen, den Versuch zur Erkenntnis notwendig in »metaphysische« Tiefen hineinzieht, die als solche immer eine, zumindest leise, numinose Färbung haben. Auch mag man zu den (bisher stets nur lockeren) Begriffen jener rätselhafteren Formen des Geistes nur von dem Erlebnis des Numinosen aus gekommen sein. Wie es für einige dieser Begriffe ohne Zweifel geschichtlich vor sich gegangen ist. Insbesondere auch den vom unbewußten Leben des Geistes in der organischen Natur, der ja auch heute stets noch Spuren seiner Herkunft bewahrt. Die ursprüngliche Kraft zieht ebenfalls den Versuch zu ihrer echteren Erkenntnis in metaphysische Tiefen, wenn auch die Entdeckung dieses Begriffs oder doch seine noch begriffslose Handhabung sicher n i c h t numinoser Provenienz bedarf.

Die Umwandlung des numinosen Geistes auf seinen ausgebildeteren Stufen in immer Bewußtseins-Näheres und schließlich das Bewußtsein selbst weist den Weg, wie dann auch das Bewußtsein seinerseits und überhaupt als numinosen Geistes oder als Auswirkung von solchem erkannt wurde. Dieser Weg ist nicht, wie der Animismus annahm, vom Bewußtsein zum Geiste, sondern er ist vom Geiste zum Bewußtsein gegangen.

Allenfalls, daß dieser Weg sich noch mit dem vorher dargelegten (S. 347 ff.), der ebenfalls vom Numinosen, aber vom Numinosen als Macht und nicht als Geist ausging, verband. Denn damit, daß das primär Numinose auf seinen höheren Stufen — und zwar von sich aus — als Bewußtsein begriffen wurde, ist ja noch keine Gewähr gegeben, daß auch das zunächst profan gesehene Bewußtsein numinos sei. Hier mag dann jene Generalisierung des Numinosen zu dem einzig Wirkenden in allem Dasein überhaupt hinzugekommen sein, die nun das profane Bewußtsein um so

sicherer ergriff, als das Numinose als Geist jetzt selber bewußtseinsnahe oder Bewußtsein war.

6.

Damit ist der Begriff der Seele als nunmehr auch wissender, als Bewußtsein, zumindest unbewußtes Bewußtsein begründet.

Denn der Begriff der Seele, der in den letzten Zusammenhängen vermieden worden war, ist jetzt wieder einzuführen. Sein Gebrauch empfahl sich bei der Frage nach der Seele als Bewußtsein nicht, solange der später entwickelte profane Bewußtseinsseelenbegriff der Erkenntnis im Wege stand, wie die zunächst numinose (numinos-dynamische) Seele auf dem Gang über die Geisthaftigkeit alles Numinosen und so auch der Seele vorerst zu Geist und dann auch zu — eventuell unbewußtem — Bewußtsein kam. Denn die Seele ist an erster Stelle nichts als etwas Numinoses, Numinos-Dynamisches, dann Geisthaftes und von da aus erst Bewußtsein.

Allerdings ist der Seelenbegriff nun doch auch ein engerer als der des Numinosen überhaupt. Die Verengung ergab sich vom Dynamischen aus, indem Seele dasjenige Numinose wurde, was nach ursprünglicher Anschauung hinter den vitalen Funktionen der Lebewesen stehen sollte. Die Verengung ergibt sich vom Numinosen als Geist aus weiter, indem Seele dasjenige ist, worin sich die Entwicklung des Geistes zu — eventuell unbewußtem — Bewußtsein vollzogen hat.

Beides gehört zusammen. Denn das Vitale (Organische) wird wesenhaft als von unbewußtem Geiste durchzogen angesehen. Und (bewußtes und unbewußtes) Bewußtsein kommt nur an Vitalem vor, kann auch nur an Vitalem gedacht werden. Dennoch ist die Einheit nicht so dicht, daß die beiden Glieder von Anfang an hätten verbunden sein müssen. Wie die Verbindung auch nicht eine, obwohl immer wieder aufgenommene, doch nicht stets und überall dauerhafte geblieben ist.

Es ist dargelegt worden (S. 323 ff.), wie es zur Bildung der Begriffe sehr verschiedener Seelen kommen konnte, die verschiedene Funktionen haben und deren mehrere zu gleicher Zeit, eventuell sogar im Streit miteinander, in einem selben Individuum ihr Wesen treiben können. Der klassische Bildungsbesitz kennt dergleichen aus Homer: da gibt es nicht nur *ψυχή*, sondern auch *ἦτορ*, *κῆρ*, *νόος*, *θυμός*, *βουλή*, *μένος*, *μῆτις*, zu deren Gruppe auch die *ψυχή* ursprünglich gehörte, über die sie sich aber erhoben hat, um sich nun auch sogar den *σκίαι* und *εἴδωλα* zu gesellen — sie alle verschiedene »Seelen«, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, was man

freilich nur vom richtigen Blickpunkt aus darf; sonst verbaut man sich dadurch nur das Verständnis, während man es im gegenteiligen Falle vertieft. Bei allen Primitiven gibt es Aehnliches (von dem übrigens Reste auch in unsrer Sprache noch leben) [1]). Wie es dies ferner dazu gibt, daß unter jenen homerischen »Seelenbegriffen« auch die φρένες sind: sie der eigentliche — im Ursprung numinose — »Bewußtseinsträger«.

Jene Darlegung der verschiedenen Seelenbegriffe ist von deren gemeinsamem Wesen als Macht ausgegangen, das sich dennoch gemäß den verschiedenen Gestalten mit dann ihnen entsprechenden Aufgaben differenzierte. Es ist ohne weiteres einsichtig, wie auch die Auswirkung als Bewußtsein eine eigentümliche Aufgabe einer daher eigenen, eigentümlichen Gestalt von Seele sein mußte. Obwohl sie alle geisthaft sind, ist doch die Begründung des spezifischen Bewußtseins ein Besonderes.

Die Vereinigung der Seelenbegriffe hat sich erst allmählich vollzogen. Die Prinzipien dafür sind früher angewiesen worden. Ihnen soll hier nur noch eines von vorzüglicher Wichtigkeit nachgetragen werden. Das der Fähigkeit zur Verwandlung der numinosen Gestalten.

Das Numinose begegnet überhaupt nur in irgendwelcher Gestalt. Diese wird in der Regel, jedenfalls bei Primitiven, eine sinnliche sein. Da aber macht der Primitive nun die auch ihrerseits ungeheure Erfahrung, daß die Gestalt sich verwandeln kann. Der Stein, der ihn eines Tages zugleich gefährlich und verheißungsvoll anblinzelt, mag vorher lange ein bloßes totes Ding geschienen haben. Das neu Erschreckende ist, daß er auch nachher wieder tot scheinen kann. Zu Zeiten wacht er dann von neuem auf. Zu Zeiten blickt er böse. Zu Zeiten versprechend. Und weiter findet der Primitive eines Tages etwas andres, das ihn ganz genau so ansieht. Manchmal ist es ein ersichtlich anderes. Der ganze Charakter ist anders.

1) Das Wort »Herz« hat zwar von Anfang an das körperliche Herz, aber als etwas Numinoses bezeichnet. Die Entwicklung hat es dann einerseits zu dem Namen für das nur körperliche Herz im profanen Verstande, anderseits aber zu dem geheimnisvollen Sitz seelischer Erregungen differenziert, die mit dem körperlichen Herzen großenteils gar nichts mehr zu tun haben. Daß manches Derartige erlebnismäßig wirklich im Herzen verspürt wird, hat zu der psychischen Bedeutung ohne Zweifel beigetragen, ist aber nicht ihr wesentlicher Ursprung. Bei sehr vielen sprachlichen Verwendungen des Wortes fehlt überdies jede Beziehung zu dem körperlichen Organ. Da pflegt man von »übertragenem« Gebrauch zu sprechen, wodurch aber in Nachträgliches verwandelt wird, was in Wahrheit grade das Ursprüngliche ist. Das Herz ist in vielen Hinsichten der nächste Verwandte der Seele, von der es als »Psychisches« oft auch schwer zu unterscheiden ist und der gegenüber es doch zugleich einen eigentümlichen andren Charakter hat. Reste der numinosen Urbedeutung leben übrigens auch in Worten wie Haupt, Hand, Schläfe, Haar usw.: Dichtern sind sie darin noch vernehmbar.

Auch die Art des Numinosen daran, darin. Zuweilen aber ist der Blick genau derselbe jenes Ersterlebten. Es ist, trotz der verwandelten Gestalt, das »selbe« Numinose. Hier ist es wieder, hat sich nur anders »inkarniert«. Die Grundlage für die in allen ursprünglichen Religionen — und nicht nur den ursprünglichen — zahllosen Verwandlungsmythen (und deren märchenhafte Reste).

Die Grundlage auch für die Unterscheidung der Seelen von ihren »Leibern«. Für die Möglichkeit, daß die Seelen in andre, an sich schon vorhandene »Leiber« übergehen, die nicht notwendig solche von spezifischen Lebewesen zu sein brauchen. Doch insbesondere dann auch für die eigentliche »Seelenwanderung«. Wenigstens ideell wird in allem dem die Seele von ihrem Leibe — das Numinose von seinem »Träger« — gesondert, wobei jedoch der spätere, sich schließlich hier anreihende Gedanke überhaupt leibloser Seelen sicher nichts Ursprüngliches, vielleicht auch nur etwas sehr Künstliches und möglicherweise sogar Unvollziehbares ist. Mindestens einen nicht so stabilen, einen »Schattenleib« oder einen »Lichtleib«, haben die Seelen stets. Sei es als Dauerzustand, sei es während eines Zwischendaseins. Und sei es, in Verbindung damit, glücklos und dann nach dem Blute des Lebens gierig; sei es, in der Befreiung um so mehr selig.

Der Gestaltwandel der Seelen (alles Numinosen und so auch der Seelen) ist jedenfalls das, was die Vereinigung der Seelenbegriffe ermöglicht hat. Diese ist zunächst so vor sich gegangen, daß vor allem die vitalen Funktionen und das (unbewußte und bewußte) Bewußtsein die Aufgaben und Aeußerungsweisen der Seele waren. Beide blieben zugleich noch lange numinosen Wesens, wie auch nach dessen Blasserwerden die Seele überhaupt bis heute einen numinosen Schein behielt, der selten völlig erlosch. Dieser, der das Ursprünglichste gewesen war, konnte freilich absterben. Während jene Doppelheit der Seele wesentlich blieb, auch als sowohl die Seele überhaupt wie jedes Glied der Doppelheit oder insofern diese den numinosen Schimmer verloren hatten. So daß jetzt die Doppelheit die Seele wirklich ausmachte. Was außerdem blieb, war allerdings um diesen Kern ein breiter Rand: sei es als Aura um jede einzelne Seele, sei es als ein lockereres Gebiet dünnerer selbständiger Seelenbegriffe; sei es, daß der Rand seinerseits den numinosen Charakter oder wenigstens die Erinnerung daran (schließlich nur noch die Stimmung davon) festhielt, sei es, daß auch seine Bestandstücke nur noch profane waren. Der Rand kann sich sowohl aus Resten der umfassenderen Seelenbegriffe der Anfänge wie auch durch Neuansätze an das Erhaltene wie endlich durch bloß ana-

logische Metaphorik gebildet haben und hat sich auf alle diese Weisen gebildet. Die Gesamtheit dessen, was darüber früher (S. 328 f.) von der Seele als Macht und als Leben ausgesagt worden ist, wäre jetzt von der Seele als Geist und als Bewußtsein aus zu wiederholen.

Auch der Kern des aus der Urzeit zunächst überlebenden Seelenbegriffes, die Verbindung von Seele als Leben und als Bewußtsein, ist erst eine nachträglich zustande gekommene Einheit. Sie hat sich bewährt, wie ihre Gründe denn auch tief im Wesen j e d e s der beiden Glieder gelegen sind. Dennoch ist der Versuch auch zu ihrem Auseinanderbrechen gemacht worden. Und mit beträchtlichem, die Bemühungen von Jahrhunderten beschäftigendem Erfolg.

Was aber nicht voneinander gelöst werden konnte, ist die Seele als Macht, dann nicht im spezifisch vitalen Sinne verstanden, und als (eventuell unbewußtes) Bewußtsein. Die Einheit dieser Zweiheit blieb erhalten — obwohl leise, doch stets unentschiedene Bohrungsversuche auch an ihr gemacht worden sind —, auch als oder insofern der numinose Ursprung des Seelenbegriffes längst vergessen oder doch bedeutungslos geworden und als außerdem der Lebens-Seelenbegriff zerstört, zumindest zweifelhaft geworden war. Dabei ist für die systematische Philosophie erst das Verhältnis von Dynamik und Geist, unbewußtem, bewußtem Bewußtsein das letzte Problem der Seele.

Im übrigen soll von den ferneren Entwicklungen des Seelenbegriffs hier nichts weiter gesagt, nur ein Einziges zum wenigsten noch kurz angedeutet werden.

Eine der wichtigsten Wendungen, die er in den ersten Zeiten der europäischen P h i l o s o p h i e genommen hat, ist diejenige gewesen, die S o k r a t e s ihm durch die Meinung gab: der Mensch müsse nicht so sehr um seinen »Leib«, als vielmehr »für seine Seele sorgen«. Diese »Seele« ist ersichtlich weder die grundlegend biologische noch aber auch das Bewußtsein. Ebensowenig ist sie primär die Totenseele. Sondern dasjenige, was so dem Menschen vor allem am Herzen liegen soll, ist etwas, das sich — sehr ungefähr — vielleicht mit dem Namen der »ethischen Persönlichkeit« bezeichnen ließe. Auf diesem »ethischen Seelenbegriff« hat P l a t o n s Metaphysik der Seele ursprünglich aufgebaut. Wobei es freilich sowohl zu inneren Schwierigkeiten des »ethischen Seelenbegriffs« in sich selber als auch zu fast unlösbaren Konflikten zugleich mit dem biologischen Lebensseelenbegriff und mit dem Bewußtseinsseelenbegriff wie auch ihrer noch bestehenden Einheit kam. Denn mit allen diesen Seelenbegriffen steht der zentral ethische bei Platon doch auch in Ver-

bindung: der biologische ist von Anfang an die definitorische Grundlage, das Bewußtsein gewinnt zunehmend philosophisches Interesse, dem ethischen gilt Platons Enthusiasmus. In Verbindung stehen sie alle und steht insbesondere der ethische aber auch noch mit dem Totenseelenbegriff. Wobei aber auch da die Konflikte nicht ausgeblieben sind. Denn der ethische Seelenbegriff hat mit dem biologischen und eigentlich auch dem Bewußtsein, hat aber ebenso mit der Totenseele ursprünglich überhaupt nichts zu tun. Erst an zweiter Stelle kann er von allen diesen dann allerdings doch auch kaum völlig abgelöst werden. Die gemeinsame Wurzel jedoch ist auch diesmal das Numinose. Da Sokrates durch die Betonung des ethischen Seelenbegriffs der Philosophie neue Aufgaben stellte, hat er ihn selbstverständlich nicht von sich aus erschaffen. Er erbte vielmehr auch ihn aus der Religion. Und zwar aus demjenigen Umkreis, der als die »Ethisierung« der ursprünglichen Religion allgemein von weltgeschichtlicher Bedeutung gewesen ist. Dieser, und damit der Begründung des ethischen Seelenbegriffs, damit aber auch erst seiner genaueren inhaltlichen Bestimmung näher nachzugehen, wäre allerwichtigste Aufgabe. Noch heute und sogar heute wieder besonders gehört dem ethischen Seelenbegriff betontestes Interesse. Sowohl in Zusammenhang mit den andren wie heute vielleicht mehr noch in Trennung von den andren und mit Vorzug von dem sonst modernen Bewußtseinsseelenbegriff. Bemühungen der Gegenwart um das Verhältnis von »erklärender« und »verstehender« Psychologie, von »Psychologie« und »Charakterologie«, um das, was man »Person« zu nennen pflegt u. ä. — zum Teil freilich mit andren Zielen, zum Teil aber auch über die Ziele noch einfach im Dunklen — würden durch die Einsicht in den Sinn und damit verbunden die Entstehung des »ethischen Seelenbegriffs« fruchtbarste Förderung erhalten.

LOGOS UND MYTHOS DER TECHNIK[1].

VON

PAUL TILLICH (DRESDEN).

An Plötzlichkeit und Gewalt einer Naturkatastrophe vergleichbar kam die moderne Technik über die abendländischen Völker. Und sie beugten sich ohne zu verstehen was geschah. Allmählich aber dämmerte ein Bewußtsein darum, daß sich ein Schicksal vollzogen hatte, daß das Abendland einen Weg gegangen war, der weit hinausführte über alle Möglichkeiten der bisherigen Menschheit. Und dieser Weg des Abendlandes reißt irgendwie die ganze Menschheit in seine Richtung, auch das widerstrebende Asien; und Europa selbst wird mitgerissen von dem noch schneller schreitenden jüngeren Amerika. Weltperspektiven eröffnen sich, wo nach dem Sinn der Technik gefragt wird, und fordern zur Deutung heraus. Sinndeutung aber ist nur möglich auf dem Grunde von Wesensschau. Den Logos der Technik zu fassen, ihr Wesen, ihre eigentümliche Seinsgestalt, ihre Beziehung zu anderen Seinsgestalten, das ist darum auch unsere erste und wichtigste Aufgabe. Sie soll in zwei Stufen behandelt werden. Auf der ersten durch eine Wesensanalyse des technischen Gebildes, auf der zweiten durch Einordnung der Technik in die übrigen Sinngebiete. Erst auf dieser Grundlage können dann im zweiten Teil Hinweise auf den Lebenssinn der Technik, auf ihren Platz im Mythos unseres Lebens gewagt werden.

I.

a) Technisches Handeln ist Einstellung von Mitteln auf einen Zweck. Darum ist Technik als Element vorhanden, wo immer Zwecke verwirklicht werden. Darum ist Technik universal. Technik hängt zusammen

---

1) Vortrag gehalten bei der Feier des 99. Gründungstages der Technischen Hochschule Dresden.

mit τεύχειν: gelingen. Wo durch geeignete Mittel etwas gelingen soll, da ist Technik. Und kein Wirklichkeitsgebiet ist zu nennen, wo nicht Technisches zu finden wäre.

»Τεχνάζει ἡ φύσις« — könnte man sagen: Die Natur handelt technisch, genauer übersetzt: Sie handelt listig; sie bedient sich überraschender, überaus geistvoller Mittel, um ihre Ziele zu erreichen, um Leben und Gestalten zur Existenz zu bringen in unübersehbarer Mannigfaltigkeit. Die Natur handelt technisch, wenn sie die fleischfressende Pflanze — dem Greif-Bagger vergleichbar — auf den zartesten Druck des Insektes sich schließen läßt, wenn sie im Augapfel die photographische Kamera und im Vogelleib das Flugzeug und im Delphin das Unterseeboot vorbildet. Keine neue Gestalt kann die Natur zur Existenz bringen, ohne sich neuer Listen, neuer technischer Formen zu bedienen. Der Reichtum der Natur ist ohne das technische Element nicht möglich: Das ist eine der großen Erkenntnissse, die Darwin aus dem Zeitalter der frühkapitalistischen Technik erworben hat. Und was für das Einzelwesen gilt, das gilt für die Ganzheit der Natur: Sie hat dem Organischen ein Haus gebaut auf der Erde mit Wechsel von Licht und Finsternis, von Hitze und Kälte, von Feuchtigkeit und Trockenheit. Und sie läßt das Organische sich austauschen, sich verzehren, sich hervorbringen, das Urbild von Produktion und Konsumtion in der Technik der Oekonomie.

Und die Natur handelt listig, handelt technisch, wenn sie alle weit entwickelten Organe wieder verkümmern läßt, um in einem Wesen ein Organ zur Vollendung zu bringen, im Menschen das Gehirn, und damit dem Geist die Möglichkeit zu geben, zur Existenz zu kommen und eine neue Weltperiode des Technischen zu beginnen, ganz anderer Art. Denn in allem, was die Natur tut, verwirklicht sie sich selbst, ihr eigenes Leben. Das was Mittel ist, ist auch Zweck, sofern es zur lebendigen Gestalt gehört; und das was Zweck ist, ist auch Mittel, sofern das Ganze das einzelne trägt. Anders der Geist. Er trennt, was im lebendigen Prozeß zusammengehört. Er setzt den Zweck und er sucht die Mittel. Und ist der Zweck erreicht, so sind die Mittel gleichgültig geworden. Und er schafft Gestalten, die keinen anderen Sinn haben, als den des Zweckes; er schafft die technische Gestalt und damit die Technik im engsten Sinne.

Und doch bedarf es noch eines Umweges, ehe wir uns ihr, unserem eigentlichen Problem zuwenden können. Es gibt eine Art von Technik, in der der Geist sich an die lebendige Gestalt anschließt, die biologische, die seelische und die soziale, nicht um sie zu zerstören und in den Dienst eines fremden Zweckes zu stellen, sondern im Gegenteil, um sie vor

Zerstörung zu schützen, sie zu bewahren und vor allem, sie zu entfalten. Wir nennen dieses ungeheure Gebiet technischen Handelns die entfaltende Technik. Der Pflanze, dem Tier- und Menschenleib gegenüber ist sie Züchtung, Ernährung, Heilung und umfaßt alle Gebiete vom Ackerbau bis zur Heilkunde. Der seelischen Gestalt gegenüber ist sie Heilung und Erziehung, von der Psychotherapie bis zur Pädagogik, und dem sozialen Organismus gegenüber bringt sie alle sozialen Funktionen zur Entfaltung, Ernährung und Verteidigung als Oekonomie und Strategie, Verkehr und Mitteilung als Verkehrstechnik und Publizistik, Verwaltung und Bewahrung als Verwaltungstechnik, Kriminalistik und Hygiene und endlich Heilung und Erziehung als Sozialfürsorge und Sozialpädagogik. In all dem ist noch mehr als Technik. Aber das, was diese Gebiete eigentlichst charakterisiert, ist das Technische in ihnen, das Einstellen von Mitteln für Zwecke. In ihnen allen wird entfaltet, was im Lebensprozeß sich herausgebildet hat. Insofern stehen sie dem technischen Handeln der Natur nahe. — Ganz dem Geist dagegen dient eine zweite Gruppe, die wir als verwirklichende Technik bezeichnen wollen, die klein ist und doch von höchster Bedeutung. Sie gibt dem Geist die Möglichkeit zur Existenz zu kommen: Es ist im Musikalischen das Instrument, in der bildenden Kunst das Material, und im Wissenschaftlichen und Dichterischen das Buch, sofern es nicht nur Mittel der Mitteilung, sondern Objektivierung des Geistes ist, der durch diese Objektivierung selbst verändert wird. Hier greift die Technik unmittelbar in den Geist ein und gibt ihm neue Existenzformen: wie zur Zeit das Kino im Begriff ist, mit Hilfe einer neuen technischen Möglichkeit eine neue Kunstform zu schaffen; und mir scheint, daß das Schicksal des Radio in der gleichen Entwicklung beschlossen liegt.

Der umgestaltenden und verwirklichenden Technik steht nun zur Seite die dritte große Gruppe, die Technik im engsten Sinne, die umgestaltende Technik. Auf sie blicken wir vorzüglich, wenn wir von Technik reden; sie hat das technische Zeitalter geschaffen, dem wir angehören. Ihr gilt von nun an unsere Aufmerksamkeit.

Sie ist umgestaltend. Sie schafft Gebilde, die allein durch den Zweck bestimmt sind, und gebraucht einen Stoff, der diesem Zweck völlig fremd ist. Sie entfaltet nicht, sondern sie zerstört lebendige Zusammenhänge. Sie fällt den Baum und verwandelt ihn in das technische Material Holz; sie sprengt gewachsene Felsen und verwandelt sie in das technische Material Stein; sie zerreißt die Erdoberfläche durch Straßen und Kanäle, sie preßt das widerstrebende Eisen in Formen, die ihr belieben, die dem Zweck des Geistes entsprechen. Die umgestaltende Technik schafft das

technische Gebilde. Folgendes sind die Kennzeichen seiner logischen Struktur: Grundlegend ist die Tatsache, daß es ein Zweckgebilde ist und nur als Zweckgebilde eine technische Existenz hat. Eine ausgediente Maschine existiert zwar noch, aber als Altmaterial, d. h. sie ist in die chemische Sphäre zurückgesunken, aus der die Technik sie erhoben hatte. Ein ausgedientes Haus ist Abbruchsgut oder schafft als Ruine einen eigentümlichen, durch den Verlust des Zweckes reizvollen ästhetischen Wert. Mit dem Zweck fällt die technische Seinsform eines Dinges.

Die unbedingte Zweckbestimmung hat nun zur Folge unbedingte Rationalität des technischen Gebildes. Und diese Rationalität äußert sich nach drei Seiten: Zuerst und grundlegend nach der eigentlich technischen Seite: Die vollkommene Zweckbestimmtheit des Ganzen und der Teile untereinander, der Ausschluß alles Ueberflüssigen, das Durchdringen zu einer vollkommenen inneren Notwendigkeit, die Durchkonstruktion, die Ruhm und Ideal der Technik ausmacht, die der technischen Gestalt ihre innere Schönheit gibt, wie die Ueberwindung von Zufall und Willkür in einer Persönlichkeit sich in der geistigen Schönheit seines Gesichtes spiegelt.

Diese Vollendung aber ist nur möglich durch bedingungslose Hingabe an das Naturgesetz. Im technischen Gebilde ist die Natur über sich hinausgehoben durch den Geist; aber das Mittel ist die Natur. Und jede kleinste Abweichung von dieser Ordnung rächt die Natur durch Zerstörung. Diese Objektivierung des Naturgesetzes gehört zum Erschütternden des vollkommenen technischen Gebildes.

Die dritte Seite der Rationalität ist die ökonomische. Fügt sich durch die naturgesetzliche Rationalität das technische Gebilde in die Natur ein, so durch die ökonomische in die Gesellschaft; und beiden Sphären gehört es ja an. Was die ökonomischen Möglichkeiten, die gesellschaftlichen Produktionskräfte übersteigt, hat keine Existenzmöglichkeit. Und was nicht dem Gesetz der Konsumersparnis entspricht, hat keine technische Vollendung. Man kann es auch der vollkommensten Dampflokomotive ansehen, daß ihr Kohlenverbrauch verschwenderisch ist; und das empfindet man als Mangel der technischen Gestalt, als mangelnde Rationalität: So eng sind beide Gebiete nicht nur sachlich sondern auch anschaulich verknüpft.

Diese dreifache Rationalität der technischen Gestalt bedeutet nun freilich nicht, daß die Technik auf rationalem Wege geschaffen wird. Vielmehr teilt sie die Eigenart alles geistigen Schaffens, in ihrer Urkonzeption, in der Schau der Gestaltmotive intuitiv zu sein. Auch die Geschichte der Technik ist die Geschichte großer Intuitionen. Vom

ersten Rad bis zur neuesten Dampfturbine geht ihr großer Schritt von Schau zu Schau. Und dazwischen liegen die notwendigen und unentbehrlichen Strecken reflektierender Durcharbeitung, ohne die eine neue Schau nicht möglich wäre. Intuitive Schöpfung und vollkommene Rationalität widersprechen sich nicht.

Weiteres über die logische Struktur der technischen Gebilde läßt sich nur ermitteln im Zusammenhang eines Systems der Technik. Ein solches fehlt. Wir haben eine systematische Botanik, eine systematische Zoologie, eine Gruppierung ihrer Arten und Gattungen; wir haben nicht das Gleiche in der Technik. Vielleicht weil sie mehr im Fluß ist, vielleicht weil ihre Gebilde mehr Uebergänge zeigen, vielleicht weil der Geist der modernen Wissenschaft mehr den genetischen als den systematischen Problemen zugewandt ist. Jedenfalls brauchen wir eine Systematik. Wissenschaft und Leben fordern sie in gleicher Weise.

Um eine Systematik der technischen Gebilde aufzustellen, könnte man ausgehen von der Tatsache, daß alle Technik Fortbildung menschlicher Organe ist. Man könnte von diesen ausgehen und an die jeweiligen Organe die technischen Gestalten anschließen. Also etwa als eine Gruppe die Organe des Aufnehmens und Angreifens der Wirklichkeit, als zweite Gruppe die Organe des Sich-Bewegens in der Wirklichkeit, als dritte Gruppe die Organe des Sichabschließens und Sicheinfügens in die Wirklichkeit, wozu in erster Linie Kleidung und Wohnung gehörten. Dieses ist ganz vom Lebendigen her gedacht. Ganz vom Technischen her gedacht wäre ein Aufbau der Technik aus den einfachsten technischen Gebilden wie Rad, Hebel, Schraube, Stütze usf. Zwischen Technik und Mensch steht ein drittes Prinzip des Aufbaus, das sich auf die Beziehung beider gründet und darum besonders vom Soziologischen her aufzufassen ist. Auf der einen Seite die festen Gebilde der Einfügung in die Erdoberfläche, die dadurch das Bild der Erdoberfläche ändern: Haus, Garten, Weg. Auf der anderen Seite die Gebilde der Bearbeitung der Erdoberfläche, die je nach dem Verhältnis des Menschen zu ihm in zwei Gruppen zerfallen: Das Werkzeug und die Maschine. Das Werkzeug, das organisch verwachsen ist mit dem Menschen und aller werkzeuglichen Produktion den Charakter eines vitalen Ausdruckes gibt, eine persönliche Handschrift, die dem Handwerk, als es noch im Wesen stand, seine jetzt längst verschwundene Größe gab. — Und die Maschine, die eigentümlichste und größte Schöpfung der Technik. Das Maschinelle setzt da ein, wo ein Werkzeug nicht mehr gehandhabt, sondern bedient und gelenkt wird. Darin liegt einerseits die Loslösung vom vitalen Prozeß, die sich im Maschinellen vollzieht, andererseits ein letzter Rest von Verbunden-

heit. Ohne das Bedienen, das Bewahren und Heilen, und ohne das Beherrschen, das Lenken und Indienststellen kann die Maschine nicht sein. Sie ist eine eigene Gestalt, wenn auch keine ursprüngliche, aus dem Lebensprozeß unmittelbar hervorgegangene, so doch eine abgeleitete; dieses aber deutlich und eindrucksvoll. Sie hat ein relatives Eigenleben, das jeden, der mit ihr umgeht, zwingt, sich in sie einzufühlen, auf sie zu horchen. Sie hat — und je komplizierter sie ist, desto mehr — einen individuellen Charakter, der nicht ganz zu berechnen ist, der unheimlich, ja dämonisch wirken kann. Und nicht selten ergibt sich zwischen der Maschine und ihrem Lenker ein Verhältnis, das verwandt ist dem Verhältnis zu einem lebendigen Wesen. Hier ist der Technik das Höchste gelungen: Die reine Zweckgestalt ist wieder zu einer, wenn auch bedingten Eigengestalt geworden.

Durch das Eigenleben der Maschine ist die technische Produktion unabhängig von der vitalen Leistungsfähigkeit des Menschen. Dadurch wird die Maschine zum Symbol der grenzenlosen Möglichkeit, unbegrenzt im Verhältnis zur handwerklichen Produktion und jeder Voraussicht, begrenzt nur durch die Grenzen der Rohstoffe und der natürlich aufgespeicherten Kräfte. Diese Unbegrenztheit und Eigengestaltlichkeit der Maschine ist der Grund ihrer umwälzenden Bedeutung für die Gesellschaft.

b) Zur Betrachtung des Logos der Technik gehört nun zweitens ihre Stellung im Zusammenhang der übrigen Geistesgebiete. Sie mögen kurz angedeutet sein, einerseits Wissenschaft und Kunst, andererseits der Wirtschaft gegenüber.

Die Technik ist das große, ständig überzeugende Experiment für die Wahrheit der Wissenschaft, auf der sie ruht. Und sie ist dadurch zugleich eine Weiterführung dieser Wissenschaft. Es ist griechisches Erbe, wenn die reine Wissenschaft der technischen wertmäßig übergeordnet wird. Denn der Grieche will erkennend der Existenz entfliehen, will sich hingeben dem reinen unveränderlichen Wesen. Das ist das Pathos seines Erkennens. Der Abendländer aber seit der Renaissance, seit Leonardo will die Existenz gestalten, erst magisch, dann technisch, und dieses ist das Pathos *seines* Erkennens. Diesem Pathos würde eher eine Ueberordnung der technischen Wissenschaften, dann freilich im weitesten, vorher angedeuteten Sinne von Technik entsprechen. Vielleicht aber ist es so, daß wir zur Zeit um eine dritte Form wissenschaftlicher Haltung ringen, in der Wesen und Existenz, Schau und Gestaltung verbunden sind, um einen aktiven historischen Realismus, dessen Erfüllung freilich noch in der Zukunft liegt, der aber, wenn erfüllt, reine und technische Wissenschaft in sich schließen würde.

In drei Stufen soll sich die Betrachtung von Technik und Kunst vollziehen. Von der inneren Schönheit des durchkonstruierten technischen Gebildes war schon die Rede. Sie wird deutlich im Verhältnis zum mangelhafter Durchkonstruierten der gleichen Art: Die Schnellzugslokomotive gegen die erste Maschine dieser Art; das moderne Auto gegen die ältesten Exemplare. Dieses ist nicht Kunstschönheit, auch nicht Naturschönheit wie die Bahnhofsanlage im Nebel, oder der Zug in der Nacht, sondern es ist eine eigene Kategorie von Schönheit, nämlich technische, die endlich als solche gewertet werden muß.

Die zweite Stufe ist die Verbindung von Technik und Kunst. Die bedeutendsten Beispiele sind: Architektur und Kleidung. In beiden Fällen handelt es sich um Zweckgebilde, die zugleich der Lebensganzheit angemessen, die also nach Stoff und Form Ausdruck dieser Lebensganzheit sein müssen, der sie dienen. Darum ist das Haus keine Wohnmaschine, sondern ein doppelsinniges Gebilde, in dem sich rationale Zwecke einigen müssen mit innerer Symbolkraft für das Leben des Bewohners; z. B. für seine Abgrenzung vom unbegrenzten Raum und zugleich für seine Einbeziehung in ihn durch bedeutungsvolle Proportionen. Freilich muß diese Seite zurücktreten, je weniger individueller Spielraum vorliegt, wenn auch nicht ganz, da alle Menschen und alle Menschen unserer Zeit Gemeinsames im Lebensgefühl haben. Das aber ist sicher: Wenn gegenwärtig noch immer Häuser, Möbel und Kleider erzeugt werden, in denen vergangene Formenwelten als Verzierung oder Muster aufgeprägt werden, so ist das Lüge und Kitsch und es ist zu fordern, daß der Geist technischer Rationalität diese Fassaden niederreißt und der Tatsache maschineller Entstehung ehrlichen und darum ästhetisch wertvollen Ausdruck verleiht. Ein Stückchen technischer Schönheit ist heilig zu sprechen gegenüber jener Unwahrheit, die noch heute den Markt überschwemmt.

Und ein drittes: die reine Kunst. Ist sie zwecklos? Zwecklos im technischen Sinne sicher. Aber zweckfrei überhaupt? Wieder sei darauf hingewiesen, daß wir, satt der zweckfrei unverantwortlichen Künste uns sehnen nach einer Kunst, die eingeordnet ist in den Lebenszusammenhang, wie die alte Kunst, die magisch und kultisch dem Lebenssinn Ausdruck gab. Auch das ist Zukunft. Ist es aber erreicht, so sind alle drei Stufen der Formgebung eingeschlossen in einen letzten unbedingten Zweck, und der Gegensatz von Technik und Kunst ist aufgehoben, wie er es einst war in jedem Werkzeug der Primitiven.

Der Antrieb der Technik ist die Produktion. Jede Technik wird getrieben von der wirtschaftlichen Notwendigkeit. Freilich wird sie nicht nur von ihr getrieben: Sie hat einen eigenen Impuls, den des reinen

technischen Schöpferwillens. Aber nur selten kommt dieser rein zur Entfaltung, wie etwa bei der Erfindung des Fliegens; für gewöhnlich ist er eingebettet in wirtschaftliche Impulse. Und keine Wirtschaft hat je solche Impulse gegeben, wie die kapitalistische. Sie hat der Technik die Möglichkeit gegeben, die Erde zu unterwerfen. Und doch ist sie auch ein Hemmnis für sie, ja mehr als das: Sie hat die Technik verdunkelt durch die Schatten ihrer eigenen Verderbnis. Sie hindert in unzähligen Fällen rationale Vervollkommnung oder neue Schöpfung im Interesse von Machtgruppen. Sie hindert, daß die Maschine ganz übernimmt, wozu sie da ist, das Mechanische, und dadurch Unzählige vom Fluch mechanischer Arbeit befreit zu dienender und lenkender. Sie zwingt die Maschine, ihre grenzenlose Möglichkeit zur Produktion von Gütern zu verwenden, die keinerlei innere Notwendigkeit haben, die um des Profits willen Bedürfnisse künstlich erzeugen und sie dann um des Profits willen schlecht befriedigen. In der Maschine schläft die neutrale Möglichkeit. Die Wirtschaft weckt sie zur schlechten Wirklichkeit. Die Möglichkeit der Maschine könnte auch zu guter Wirklichkeit geweckt werden. Die Maschine ist neutral. Damit fällt fast alles weg, was der Technik vorgeworfen wird an Verheerungen des Geistes und der Gesellschaft. Die Technik ist neutral. Sie stellt Mittel bereit. — Eins freilich ist wahr: In ihrer Möglichkeit liegt ihre Macht zu versuchen. Versuchung ist immer da, wo Möglichkeiten auftauchen. Und unsere Versuchung ist die technische Möglichkeit. Daß wir aber gefallen sind, drückt sich darin aus, daß wir diese Wirtschaft ertragen, die die Technik mißbraucht.

II.

Das gehört schon zu den wenigen Andeutungen, die wir zu dem Mythos der Technik machen wollen, zu ihrer Stellung in unserem letzten Lebenssinn. Wir haben keinen Mythos mehr, der sich in Symbolen ausdrückte, wie ihn vergangene Zeiten hatten. Wir können nicht, wie jene der Technik ihren Ort bestimmen. Wir können nur die Sache selbst anschauen und deuten und hoffen, daß in der Deutung etwas schwingt von dem verborgenen symbollosen Mythos, der unsere Zeit trägt und ihr einen Sinn gibt.

Es ist das innerste Pathos, der innerste Mut des echten Technikers, daß er weiß: Durch ihn tritt eine neue Gestalt in die Existenz. Seine Erfindung ist eine Urfindung, ein erstmaliges Setzen. Er setzt den Prozeß fort, der durch die ganze Natur geht, das Schaffen von Gestalten, in denen Seinstiefe zur Existenz kommt. Was im Schoße schöpferischer Möglichkeiten verborgen war, wird durch ihn Wirklichkeit. Freilich ist

er nicht Schöpfer im unbedingten Sinn. Nicht Urgestalten schafft er. Das aber entspricht unserer kreatürlichen Existenz; und auch das entspricht ihr, daß seine Schöpfungen veralten, mehr noch veralten, als das Werk des Symbole schaffenden Geistes; und doch weiß er, daß auch in seinen Schöpfungen etwas ist, was nicht veraltet, was fortwirkt in jeder neuen technischen Gestalt, was teilhat an der Ewigkeit jeder wahren Gestalt.

Alle Technik ist nicht nur Setzung sondern auch Beherrschung von Gestalten und durch sie Beherrschung der Natur. Das alt-mythische Wort: Macht euch die Erde untertan — wird von der Technik erfüllt. Mehr erfüllt als Magier und Märchenerzähler es je geträumt hätten. In Ahnung solcher Möglichkeiten der Technik singt der 8. Psalm: »Du machtest den Menschen wenig geringer denn einen Gott; mit Ehren und Hoheit kröntest du ihn. Du gabst ihm Herrschaft über deiner Hände Werke, alles legtest du ihm zu Füßen.«

Durch die Naturbeherrschung wird der Mensch befreit von der mechanischen Funktion, die jedes lebendigen Wesens unwürdig ist. Die Maschine kann übernehmen, was rein mechanisch ist und schon heute hat sie unendliche Lasten von seinen Schultern genommen. Nur wenig Arbeiter, dienend oder lenkend, aber nicht mechanisiert, sieht man heute in größten Betrieben, in denen Arbeit von Hunderttausenden durch eine Maschine geleistet wird.

Und die Technik kann befreien von dem unlöslichen Druck körperlichen Schmerzes, von der dumpfen Bedrücktheit durch die täglichen Uebel des Naturprozesses, von der Wehrlosigkeit, mit der der frühe Mensch der Natur preisgegeben war. Was uns selbstverständlich ist, war vergangenen Zeiten unvorstellbares Wunder.

Und die Technik kann befreien von den Schranken, die Raum und Zeit menschlicher Gemeinschaft bereiten. Ohne sie könnte nie der große Gedanke aller Endhoffnung, der Gedanke *einer* Menschheit verwirklicht werden.

Und die Technik befreit von dem Unheimlichen, Dämonischen in den Dingen, von ihrer Uantastbarkeit, von der Angst, die das Leben des Primitiven hemmt und drückt. Was technisch geformt ist, ist entdämonisiert.

Aber freilich, es ist auch entleert: Es hat etwas verloren von seiner Lebensfülle. Es ist beherrscht und damit ist Gewalt getreten an Stelle des Eros, der Wesen mit Wesen verbindet. Es ist die Gewalt der Rationalität, der sich die Dinge beugen müssen. Weil sie es aber müssen, darum sprechen sie nur noch als rationale zu uns, darum schneiden sie uns ab

von dem lebendigen Strom, der durch alle Wesen geht, darum lassen sie nur die Kräfte in uns, die der Rationalität zugewandt sind, darum versuchen sie uns durch die unbegrenzte Möglichkeit und wir erliegen der Versuchung und verlieren unseren Sinn und unsere Notwendigkeit. Wir holen Neues und immer Neues aus der »Möglichkeit«, und der Prozeß der Technik geht über uns weg und niemand weiß, wohin er uns reißen wird. Und darum sehnen sich viele zurück nach der Zeit, wo es jene Möglichkeit noch nicht gab und werden im Geist und dann und wann auch in Wirklichkeit zu Maschinenstürmern. Sie wollen den Fall ungeschehen machen. Aber nicht das ist der Weg des Geistes. Es geht nach vorn. Er jagt nicht Trugbildern der Romantik nach. Die Technik hat die Welt umgestaltet und diese umgestaltete Welt ist unsere Welt und keine andere. Auf ihr müssen wir bauen, müssen mehr als bisher die Technik einbauen in den letzten Lebenssinn, wohl wissend: Ist sie göttlich, ist sie schaffend, ist sie befreiend, so ist sie auch dämonisch, knechtend und zerstörend. Sie ist zweideutig, wie alles was ist; nicht zweideutiger als der reine Geist, nicht zweideutiger als die Natur, aber ebenso wie sie.

Auch sie, die Befreiende muß befreit werden; auch ihr Mythos muß einmünden in den großen Mythos vom Seufzen aller Kreatur und der Sehnsucht nach einem neuen Sein, in dem Geist und Natur versöhnt sind.

Notizen.

Vom VI. internationalen Kongreß für Philosophie. Im September (13.—17.) 1926 fand an der Harvard-Universität in Cambridge, Mass. ein internationaler Kongreß für Philosophie statt. Seine Organisation war, wie jedem Teilnehmer bewußt geworden sein muß, über alles Lob erhaben. Freilich darf man den Sinn eines wissenschaftlichen Kongresses nicht darin suchen wollen, daß nun jeder Teilnehmer jeden Vortrag hört und in jede Diskussion eingreift. Dann wäre von vornherein jeder größere wissenschaftliche Kongreß zur Sinnlosigkeit verurteilt. Daß ein solches Herumschwirren von einer Sitzung zur anderen schon physisch ein Ding der Unmöglichkeit wäre — und der Sinn eines wissenschaftlichen Kongresses ist ja doch wohl ein geistiger, das liegt im Sinn des Sinnes —, das kann jedem, auch wenn er nicht daran teilgenommen hat, der jetzt gedruckt vorliegende Bericht über den letzten internationalen Kongreß in Amerika, sehr leicht ad oculos demonstrieren. Dieser Bericht hat einen Umfang von über 700 Seiten und umfaßt über 100 Vorträge und Ansprachen. Wenn man bedenkt, daß diese Vorträge sich auf nur fünf Tage verteilten, daß gleichzeitig immer vier Sektionen tagten, dann liegt es auf der Hand, daß, da ja niemand sich überallhin verteilen kann, jeder aus der Fülle des Gebotenen nur das seinen eigensten Interessen am nächsten Liegende auswählen und oft im allerpersönlichsten Gedankenaustausch zur Sprache bringen konnte. Darin aber lag gerade auch der Sinn und die Bedeutung dieses Kongresses, daß er in der reichen Fülle jedem seinen wissenschaftlichen Interessen Angemessenes bieten konnte und Gelegenheit gab, persönliche Beziehungen herzustellen, die zugleich persönlich und sachlich ein Gewinn waren. Es wird manchem Vertreter der auf dem Kongreß anwesenden 18 Nationen wohl vorgekommen sein, daß er erst auf fremdem Boden selbst zu manchen seiner eigenen Landsleute persönliche Beziehungen anknüpfen und so gestalten konnte, daß sie auch über den Kongreß hinaus Dauer gewonnen haben.

Wenn ich hier über den Kongreß, an dem ich selber auf eine besondere Einladung und als Mitglied des deutschen Komitees teilgenommen habe, einiges berichten will, so muß ich, das geht ja schon aus den vorangehenden Bemerkungen hervor, auf ein Eingehen in die Einzelheiten verzichten. Wollte ich sie alle hervorheben, dann

müßte ich ein kleines Büchlein schreiben. Ein Hervorheben einiger würde leicht zu einer Ungerechtigkeit gegen andere werden. Darum will ich auch nicht einmal einzelne Namen herausgreifen, sondern mich auf die Sache, und in dieser nur auf das Grundsätzliche, beschränken: Man könnte die ganze Arbeit des Kongresses in eine systematische und eine historische einteilen. Die Teile wären dann freilich recht ungleich. Denn die systematische Arbeit überwog bei weitem. Sie umfaßte von den im ganzen vier Abteilungen drei, während die vierte der Geschichte der Philosophie zugewiesen war. An der ersten Stelle des Programms stand unter den systematischen Abteilungen die Metaphysik, die sich in Natur- und Geistes-Philosophie und Religions-Philosophie nach den verschiedenen Sektionen gliederte. Im Vordergrunde der Fragestellungen standen die Probleme der Evolution, das Verhältnis von Metaphysik, Physik und Naturphilosophie, in dem besonders das Zeitproblem eine beherrschende Rolle spielte, und für die Religionsphilosophie die östliche und westliche Mystik. Das waren gleichsam die Zentralfragen, um die sich die einzelnen Fragestellungen der einzelnen Vorträge gruppierten. Es war überhaupt eine recht glückliche Anordnung, die die Kongreßleitung getroffen hatte, daß jede Sektion gleichsam unter dem Zeichen eines Generalthemas stand, um das sich die übrigen Themata als Einzelthemata anordneten. Dadurch wurde von vornherein eine gewisse Arbeitskonzentration erreicht.

So bildeten in der zweiten, der Logik, Erkenntnis- und Wissenschafts-Lehre gewidmeten Abteilung die Probleme der Kontinuität und Diskontinuität der Wissenschaften, Stellung und Beziehung von Sinnlichkeit und wissenschaftlichem Gegenstand, Subsistenz und Essenz, Wert- und Existenzialurteile in Logik und Existemologie die Hauptgegenstände der einzelnen Sektionen, an die sich dann die Gegenstände der einzelnen Vorträge angliederten. Die dritte, besonders wertphilosophisch eingestellte Abteilung hatte ethische, sozialphilosophische und ästhetische Probleme zu ihren Aufgaben. Als eines der Hauptthemata möchte ich nur das Problem des Verhältnisses von Philosophie und internationalen Beziehungen nennen.

Die historische Abteilung behandelte in den einzelnen Sektionen die Rolle der Philosophie in der Geschichte der Zivilisation, antike Philosophie, von der allerdings eigentlich nur Sokrates und Platon in Frage kam, die mittelalterliche Philosophie, die, wenn auch das Schöpfungsproblem besonders betont werden sollte, doch nach ihren mannigfachen Verzweigungen zur Geltung kam, so daß auch die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters in Betracht gezogen wurde, sodann in einer Sektion mittelalterliche und moderne Philosophie mit ihrem sachlichen Bindegliede in der Neu-Scholastik und endlich die gegenwärtige Philosophie, die in interessanter Weise durch eine größere Reihe von Berichten einzelner Vertreter aus den verschiedenen Kulturländern dargelegt wurde. Diesen sachlich in sich selbst ziemlich geschlossenen Sitzungen liefen noch einige mehr offene parallel, in denen Themata

recht verschiedenen Inhalts behandelt wurden.

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, noch ein Wort darüber zu sagen, wie der philosophische Geist des Landes, in dem der Philosophenkongreß zu Gaste war und eine hervorragend gastliche Aufnahme gefunden hatte, sich unserem geistigen Auge darbot, und sich im Verhältnis zu unserer Arbeit darstellte. Man neigt vielleicht auch heute in Deutschland noch vielfach dazu, amerikanische Philosophie und Pragmatismus einfach zu identifizieren. Daß der Pragmatismus noch eine nicht zu verkennende Rolle spielt, das ist ganz gewiß und sicher. Aber einmal ist doch wohl in ihm selbst eine offenbare Wandlung vorgegangen. Der Pragmatismus von heute ist nicht mehr derselbe, als der er sich vor etwa 20 Jahren auf dem Heidelberger Kongreß darbot. Sodann ist Pragmatismus und amerikanische Philosophie durchaus nicht einfach gleichzusetzen. Manche der amerikanischen Kollegen rücken sehr energisch von ihm ab. Als ich nach dem Kongreß auf meiner Reise eine der angesehensten Universitäten (ich habe deren mehrere besucht) kennen lernte und im Kreise der dortigen Fachkollegen, mit denen ich auch auf dem Kongreß selbst zusammengewesen war, weilte, fiel einmal mit besonderer Betonung die Bemerkung, daß unter ihnen kein Pragmatist sei. Ich möchte vom Pragmatismus in der gegenwärtigen Philosophie 'Amerikas zwei Bewegungen unterscheiden, die sich beide als realistisch bezeichnen. Der »kritische Realismus« dürfte z. T. ausgesprochen antipragmatisch sein; in seiner Lehre von den »essences« kommt ein gut Teil Intuitivismus zur Geltung. Der »Neo-Realismus«, der wohl jetzt in Amerika von immer größerer Bedeutung wird, scheint sich in einem besonderen Gegensatze zum Idealismus zu fühlen. Aber was gerade dem deutschen Idealismus mit ihm wesensverwandt ist, das ist seine stark logische Einstellung und seine streng logisch-methodische Haltung. Das bekundet sich nicht etwa nur an der strengen Unterscheidung zwischen Logik und Psychologie, sondern vor allem in der Betonung der logischen Struktur der Wirklichkeit und seiner Ablehnung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus. Freilich setzt er diesen oft allzusehr mit dem Idealismus gleich, indem er diesem schlechthin die Annahme, die nur auf den subjektiven Idealismus zuträfe, unterlegt, daß die Existenz des Objekts von seinem Erkannt-Werden durch das erkennende Subjekt abhängig sei. Der Idealismus kann daraus jedenfalls lernen, wie sehr er immer noch um das Verständnis seines wahren Sinnes und seiner wahren Bedeutung zu ringen hat. Auch in dieser Beziehung war der Kongreß jedenfalls sehr lehrreich. Wer den Idealismus recht verstanden hat, dem werden sachliche Verbindungsfäden gerade zu dem »Neo-Realismus« nicht verborgen bleiben, die vielleicht ein altes Erbgut in dieser neuen philosophischen Bewegung darstellen. Es war mir darum von besonderem Interesse, daß ich gerade in diesen Wochen ein Werk kennen lernte, dessen Urheber weder der amerikanischen, noch der deutschen Philosophie angehört, aber in seiner philosophischen Arbeit selbst »ein Bindeglied zwischen dem modernen englisch-

amerikanischen Realismus und dem deutschen transzendentalen Idealismus« sieht. Ich meine das »Handbuch der Logik« des vormaligen Petersburger Professor N. O. Losskij, das mich gerade in der Zeit beschäftigte, in der mir der gedruckte Bericht über den VI. internationalen Kongreß für Philosophie zuging.

Ich kann diese kurze, skizzenhafte Mitteilung, die allein der Sache des Kongresses galt, nicht schließen, ohne auch an dieser Stelle der persönlichen Pflicht der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, deren sich wohl jeder Kongreßteilnehmer bewußt ist. Ohne ein ganz besonderes Entgegenkommen von seiten Amerikas wäre manchem Fachvertreter in fernen Landen eine Teilnahme am Kongreß überhaupt nicht möglich gewesen. Und in Amerika selbst fanden wir eine gastliche Aufnahme, wie sie schöner und großzügiger nicht denkbar ist. Die amerikanischen Kollegen erwiesen uns auch im einzelnen eine so liebenswürdige Freundlichkeit, daß wir über die sachliche Arbeit hinaus vom Leben und den Einrichtungen dieses großen Landes vieles sehen und kennen lernen konnten, das uns ohne die durch die gemeinsame Sache gewonnenen persönlichen Beziehungen unbekannt geblieben wäre. Dafür gebührt dem Lande und den Menschen, mit denen wir in Berührung gekommen sind, ein Dank, der für jeden mit dem Gedanken an den Kongreß immer unmittelbar verbunden bleiben wird.

Jena. Bruno Bauch.

Aus der Pestalozzi-Jubiläums-Literatur.

Seiner Abstammung und dem Namen nach ein Italiener, der Sprache und der Kultur nach ein Deutscher, zugleich aber Bürger der französischen Republik, der mehr als zwanzig Jahre (ein ganzes Viertel seines Lebens) im französischen Sprachgebiet (Iferten) gewirkt hat, war Pestalozzi eine lebendige Verkörperung seines Vaterlandes, das die drei großen Nachbarkulturen in einem Staatsganzen auf friedliche Weise zu vereinigen weiß. Und es entspricht nur der Eigenart des großen Schweizers, daß die drei bedeutendsten Werke, die anläßlich seines Jubiläums erschienen sind, deutsch, französisch und italienisch verfaßt worden sind (die beiden letzten davon — von Mitbürgern P.s). Das Buch von Fr. Delekat (I. H. Pestalozzi. Der Mensch, der Philosoph und der Erzieher. Quelle & Meyer, L. 1926, S. 314) steht in einem antithetischen Gegensatz zu den bekannten Pestalozzi-Schriften von Natorp. Waren diese systematisch und wurde in ihnen P. im Geiste des Neukantianismus und der sozialen Pädagogik ihres Verfassers gedeutet, so ist das Buch von Delekat geradezu historistisch. Wohl steht es durchaus auf der Höhe der philosophischen Kritik und Analyse, auf die Natorp die P.-Literatur zuerst erhoben hatte, aber P. wird von Delekat nicht mehr modernisiert. Im Gegenteil versucht Delekat P. aus der historischen Situation des 18. Jahrhunderts heraus zu verstehen, indem er in einer feinen, ja raffinierten Analyse alle die Fäden verfolgt, die den Denker P. mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen verbinden. Diese Analyse ist mit einer außerordentlichen Meisterhaftigkeit gemacht. Als Beispiel kann etwa der Zusammenhang angeführt werden, den

der Verfasser zwischen dem P.schen Prinzip der Anschauung einerseits und der Leibnizschen Lehre von der Entwicklung der Erkenntnis von den »petites perceptions« zu den Begriffen sowie der Herderschen Theorie der Sprache andererseits aufdeckt. Von den historischen Einzelheiten sei hier etwa noch der Zusammenhang erwähnt, den Delekat zwischen dem Schreib- und Leseunterricht P.s und der Theorie von St. Martin über die sog. »Urzeichen« (caractères naturels) feststellen will. Der Hauptgedanke von Delekat, dem es an Originalität nicht fehlt, besteht in der Behauptung, daß der Rationalismus des 18. Jahrhunderts die Weltanschauung der Aufklärungszeit keineswegs ganz ausfüllte, sondern sich auf dem Hintergrunde und unter ständiger Wechselwirkung mit der Mystik herausbildete. Die noch von dem Neoplatonismus unmittelbar herrührende mystische Tradition soll auch in der Aufklärungszeit nicht unterbrochen werden. Nicht nur solche Begriffe wie »Anschauung«, »Gefühl« oder »Seligkeit«, sondern auch die der »Natur« oder »Menschlichkeit« sind, nach D., mystischen Ursprungs, so daß die Bedeutung und der Einfluß des Mystizismus weitaus größer sind, als es gewöhnlich angenommen wird. Auch die Grundmotive der P.schen Philosophie und Pädagogik sind nach D. rein religiöser Natur. D. führt sie auf zwei Grundideen zurück, die der Anschauung und der Liebe. Die erste ist hellenischen Ursprungs, sie ist intellektualistisch und harmonisch. Die zweite (*ἀγάπη* und nicht *ἔρως*) ist christlichen Ursprungs und trägt einen moralischen und zugleich antinomischen Charakter. Bei P. sollen die beiden Motive unausgeglichen geblieben sein. Durch ihren Widerstreit werden von D. auch das Schicksal P.s und seine Persönlichkeit erklärt, deren feine und eigenartige Charakteristik im zweiten Kapitel des Werkes gegeben wird. Ungeachtet der feinsinnigen Originalität der historischen Analyse, vielleicht aber gerade dank dieser raffinierten Historizität, vermag das Werk von Delekat den Leser nicht ganz zu befriedigen: hinter der Mehrheit der aufgedeckten Einflüsse und Zusammenhänge bleibt es letzten Endes doch unklar, worin denn die einzigartige Individualität P.s besteht, welche wirklich eigenartigen und schöpferisch neuen Elemente in seinem Denken und Tun enthalten sind. Freilich war P. kein »Unwissender«, der seit Neuhof kein einziges Buch gelesen haben soll, wie er es selber über sich zu sagen pflegte. Und doch erkannte schon Niederer nicht ohne Grund das Wesen der Persönlichkeit P.s in seiner »Ursprünglichkeit« und seiner »Originalität«, die ja in der Darstellung von Delekat beinahe ganz verloren zu sein scheinen. Allzuleicht, scheint es mir, wird auch die Natorpsche These von dem Kantianismus P.s zurückgewiesen. Die ontologische Natur der P.schen »Anschauung«, welche »das Organ ist, das den Menschen mit dieser Welt verbindet« (265), sagt doch gar nichts gegen die Natorpsche Deutung der Anschauung, als »schöpferischen Prinzips«. D. gibt doch selbst zu, daß die Anschauung so viel wie »Spontaneität« bedeutet, ja er wiederholt sogar die Natorpsche Gleichstellung der Anschauung Pestalozzis mit dem platonischen Begriff der »Anamnesis«: »Man müsse ihn nur, sagt er,

von aller Mythologie befreien« (266). Wenig überzeugend ist auch die Annäherung der Liebe P.s an die Sympathie von Shaftesbury. Die P.sche Liebe enthält in sich ganz sicherlich das Moment der Pflicht, sie ist, wie P. es ausdrücklich sagt, »das Werk meiner selbst«. Wohl geht P. in seiner Ethik über die Grenzen der Kantschen Pflicht hinaus, aber eher in der Richtung von Fichte und Schelling, als der von Leibnitz, Shaftesbury und Herder. Die Art, wie D. zu beweisen sucht, daß »die dialektische Methode des deutschen Idealismus, vermöge der die Gegenstände des Lebens als Einheit ergriffen werden sollen«, Pestalozzi fern lag (234), befriedigt kaum. Daraus, daß P. »ein nationales Staatsgefühl, wie es Fichte und Hegel erfüllte, nicht gehabt hat« (und Schelling?), folgt dies noch in keiner Weise: »die dialektische Methode« braucht doch nicht mit der Anerkennung des Staates als eines »Symbols des Götterreichs« unbedingt verbunden zu sein. Es ist wohl richtig, daß die Religiosität P.s, trotz der gemeinsamen pietistischen Wurzel, eine wesentlich andere war, als die von Kant: sie war weniger rationalistisch, war gleichsam reiner Aktivismus, die »immer rege Tätigkeit«, welche jedes Kulturgut in seiner Nichtigkeit durchschaut und seine feste Gestalt wieder ins »Leben« verflüssigt. Aber gerade darin kommt sie der Fichteschen Auffassung der Religion (vor allem seiner letzten Entwicklungsperiode) nahe, und mit Kant bleibt ihr doch gemeinsam ihr Moralismus, d. h. die Behauptung, daß »ein Mensch den anderen nicht durch Bilder und Worte, sondern durch sein ganzes Tun zur Religionslehre emporheben soll« [1]). Allerdings ist die Analyse der Religiosität P.s, wie die Aufzeigung der religiösen Wurzeln seiner Philosophie eine der besten Seiten des Werkes von D. Man merkt hier gleich den Einfluß von Rudolf Otto, aus dessen Schule der Verfasser hervorgegangen ist.

Einen ganz anderen Eindruck bekommt man von dem italienischen Buche des Berner Universitätsprofessors C. S g a n z i n i (G. E. Pestalozzi, vita, opera, pensiero e significato presente della sua figura spirituale. Bellinzona, 1927, S. 328). Für Sganzini ist P. nicht so sehr Objekt der historischen Erkenntnis, als vielmehr ein uns beinahe zeitgenössischer Führer, jedenfalls eine Losung. In dieser Hinsicht erinnert das Werk von S. seinem Stil nach an die Pestalozzi-Schriften Natorps. Hat aber Natorp P. im Sinne der »Marburgschen Schule« gedeutet, so hebt S. die Verwandtschaft P.s mit der modernen italienischen Philosophie hervor — vor allem mit der idealistischen Philosophie von B. Croce und G. Gentile, deren Anhänger er auch selber zu sein scheint (vgl. seine interessante Darstellung des »aktualistischen« Idealismus von Gentile in Bd. XIV des »Logos«, 1925). Dies hindert ihn aber nicht, wie einst Natorp, das historische Material meisterhaft zu beherrschen, wovon schon das erste Kapitel des Buches, das der Biographie P.s gewidmet ist und eine Fülle neuer, interessanter

1) Sehr bezeichnend ist, daß die entsprechende Stelle aus »Lienhard und Gertrud« als eine »wohltuende« und »herrliche« auch von J a c o b i zitiert wird (im »David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus«, Werke, 1815, Bd. 2, S. 288).

Einzelheiten enthält, Zeugnis ablegt. Der Schwerpunkt des Werkes liegt allerdings im zweiten Teil, wo der Gang und der Inhalt des Denkens P.s (in der Reihenfolge seiner Hauptschriften) dargestellt werden. Auch hier findet man eine Reihe neuer Einzelheiten historischer Art. Sehr interessant ist z. B. die originelle Auffassung der Idee der »Elementarität« des Unterrichts. »Elementar« bedeutet nach S. soviel wie »nicht künstlich«. Im Begriff des Elementaren findet also seine Befriedigung das grundlegende Motiv von Rousseau, dessen »Natur« doch ebenfalls nichts anderes war als eine Negation der Künstlichkeit. Dieses Motiv soll, nach S., für den Begriff des Elementaren ebenso wesentlich gewesen sein, wie die Forderung, im Unterricht von den »Elementen« auszugehen (230 f.). Sehr feinsinnig ist die genaue Analyse »Meiner Nachforschungen« (180—215). Wie S. ausführt, ist für P. die echte Erziehung nichts anderes als »der Kampf für Kultur gegen bloße Zivilisation«, da die Kultur immer vor der Gefahr einer doppelten Entartung steht: entweder zum Barbarentum oder zum Automatismus. Im ersten Falle findet die Negation des Gesetzes statt, im zweiten die Negation der Selbstheit, wogegen die echte Kultur sowie die echte Erziehung die Selbstgesetzlichkeit (Autonomie) bedeuten. S. erkennt auch zwischen der Auffassung P.s und der Kantschen Philosophie die größte Verwandtschaft an (grandissima affinità S. 206). P. hat aber, seiner Auffassung nach, den Kantischen Rigorismus und Formalismus in der Ethik überwunden, ja er soll sogar der jetzt so modernen Idee der »materialen Ethik« zuvorgekommen sein. Darin liegt eben die Bedeutung seiner über die Grenzen der Kantischen Pflicht hinausgehenden Liebesidee, sowie der Idee der individuellen Menschenbestimmung, die über die Grenzen des abstrakten kategorischen Imperativs ebenfalls weit hinausgeht. Gegen diese Auffassung ist wenig einzuwenden [1]). Dagegen scheint die dabei vorgenommene vollständige Identifizierung des »gesellschaftlichen Zustandes« von P. mit dem »ökonomischen Moment« der Ethik von Benedetto Croce ziemlich gezwungen zu sein. — Die Antinomie von Barbarentum und Automatismus ist in der Darstellung Sganzinis das Grundthema der P.schen Pädagogik, welche dadurch einen antinomischen oder dialektischen Charakter annimmt. Durch die Hervorhebung dieser Seite des P.schen Denkens unterscheidet sich das Buch Sganzinis vorteilhaft

1) Eine genauere Auseinandersetzung Sganzinis mit den bisher versuchten philosophischen Interpretationen der Gedankengänge von P. findet man in seinem sehr lehrreichen Aufsatze »Zur philosophischen Interpretation der pädagogischen Doktrin von P.« in Heft I der »Quaderni Pestalozziani«. Die Einseitigkeit der Natorpschen Deutung ist hier für die ethische Sphäre sehr anschaulich dargetan (»Liebe« in ihrem Unterschied zur »Pflicht«). Ueberaus weniger überzeugend ist dagegen die Zurückweisung der Natorpschen These für das erkenntnistheoretische Problem: die Unterrichtsmethodik von Pestalozzi fiel ja gerade dem »Pathos des Allgemeinen« zum Opfer. Leider verfällt S. in den analogen Modernisierungsfehler, indem er in P. den bloßen Vorgänger der heutigen italienischen Schule des »aktualistischen Idealismus« sehen will.

von der Darstellung Delekats. Den grundlegenden dialektischen Widerspruch in der Pädagogik bildet »die Zweiheit des Lebens und der Kunst (der Methode)«, oder, anders, der Gegensatz der aktiven und der formalen Schule (die Erziehung ist Freiheit, Leben, Spontaneität; die Erziehung ist Autorität, Tradition Disziplin). »Dies sind die unumgänglichen Glieder (ineliminabili termini) der ewigen Antinomie, die immer aufs neue zu lösen ist und gelöst wird«. P. hat diese Antinomie immer gefühlt, ja in ihr gelebt, doch zu überwinden vermochte er sie nicht. S. hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß P. eigentlich immer zwischen Schule als Leben und Schule als Technik (Methode) geschwankt hat, und daß die abstrakte Technik bei ihm allzuoft das Uebergewicht über die aktive Schule gewann. Er sieht aber nicht, daß der Grund dafür gerade in dem Moralismus und in dem durch ihn bedingten rein Kantischen »Pathos der abstrakten Allgemeinheit« lag, das die Unterrichtslehre P.s besonders stark beeinflußt hatte. Nach Sganzini ist P. jedenfalls auf zwei Gebieten auf der Höhe jener antinomischen Zweiheit geblieben: auf dem Gebiete der ethisch-religiösen Erziehung und dem der sprachlichen Bildung. Ist es denn wirklich so? Mir scheint, daß auf dem religiösen Gebiet P. von jeder Technik und jeder Methode, ja auch jeder Ueberlieferung eher absieht, wogegen auf dem sprachlichen Gebiet die Technik und die Methode von ihm so stark überspannt werden, daß sie jede Anschauung und Selbsttätigkeit, jedes Leben beinahe ganz zurückdrängen (vgl. das bekannte Urteil von W. v. Humboldt in seinem Briefe an Goethe). — Das dritte Kapitel des Werkes ist der gegenwärtigen Bedeutung der geistigen Persönlichkeit P.s gewidmet. S. sieht in P. mit Recht einen Propheten, der die Menschheit »zu den ewigen Quellen jeglichen echten Wertes, zum ‚Unum necessarium' des Lebens hinruft, der das religiöse Wesen des Lebens verwirklicht« (278). Die Bedeutung P.s besteht vor allem in seiner Ueberwindung der Gegensätze von Individualismus und Kollektivismus, Revolution und Ueberlieferung (Verneinung und Behauptung) und auf dem pädagogischen Gebiete — der Antinomien von Individualität und Tradition, Freiheit und Autorität, Selbstheit und Disziplin. Das heutige Italien will ja gerade, wie S. meint, jenen dritten — synthetischen — Weg gehen. Dazu ruft seine gegenwärtige Philosophie des »aktualistischen Idealismus«. Die pädagogische Reform, die in Italien jetzt durchgeführt wird, versucht eben jenen von P. gewiesenen Weg zu gehen. Ganz im Einklang damit nennt auch einer der bedeutendsten Pädagogen des modernen Italiens G. Lombardo-Radice (der eigentliche Autor der Volksschulreform und der Herausgeber der Zeitschrift »L'Educazione nazionale«) das Werk von Sganzini das »erste, einzig wahrhaft italienische Buch über P., das seinen Helden mit der großen philosophischen Ueberlieferung unseres Landes, von Vico an bis zu unseren Tagen, verbindet« (vgl. seine Besprechung des Buches von S. in »Quaderni Pestalozziani«, H. V).

Ist das Buch von Delekat vor allem eine historische Untersuchung, in der P. aus der geistigen Situation des

18. Jahrhunderts, also aus der Vergangenheit heraus begriffen wird, ist der Italiener Sganzini dagegen von einem durchaus systematischen Interesse geleitet, so daß P. für ihn der Seher der Zukunft ist, so wird in dem französischen Werk von Albert Malche (Vie de P., Payot et Cie. Lausanne, 1927, S. 253) die Gestalt Pestalozzis in jene ewige Gegenwart erhoben, welche die Sphäre jeglicher echten Kunst ist. Das Buch von Malche ist ein erstklassiges Kunstwerk jener neuen biographischen Art, die sich in der heutigen französischen Literatur einer besonderen Beliebtheit erfreut. Es kann auch mit den besten Stücken dieser Art, wie »La vie de Franz Liszt« von Guy de Purtalès oder »La vie prodigieuse d'Honoré Balzac« von Réné Benjamin, in eine Reihe gestellt werden. Malche gibt uns eine echte Legende P.s, eine wundervolle Lebensbeschreibung dieses protestantischen weltlichen Heiligen, der schon von seinen Schulgenossen »Heiri Wunderli von Thorlikon« genannt wurde und der diese heilige Armut des Geistes bis zu seinem Grabe zu bewahren wußte. Die künstlerische Kraft und Unmittelbarkeit des Buches von M. ist um so mehr anzuerkennen, als es zugleich die Frucht einer tiefgehenden historischen und philosophischen Untersuchung ist. Die Resultate einer minutiösen Untersuchung werden von dem Verfasser oft in einem kurzen Satz wiedergegeben, was der ganzen Darstellung den Charakter einer kostbaren Erfülltheit verleiht. Es sei hier als Beispiel die Charakteristik P.s aus dem vorletzten Kapitel angeführt. »Ich liebe jenen Zug in ihm — jenen Trotz des Herzens, der dem Genie von Pestalozzi solche Originalität verleiht. Durch die Qualität seines Herzens aber, das nichts im Leben zu verändern vermochte, erscheint er als einziger, als der große Mensch aller Zeiten. P. ist hauptsächlich ein affektives Genie. Daher seine echt Proteische Lebenskraft. Daher sein Lebensschwung, seine ganze Auffassung des Seelenlebens und der Erziehung. Daher auch die Schwierigkeit, die er bei der Formulierung seines Gedankens erfährt, — vor allem dann, wenn sein Gefühl schweigt. Ein schöpferisches Genie: aber selten oder gar niemals in einer plastischen Sphäre, immer in der Sphäre der Sittlichkeit. Hier ist er ein unübertroffener Meister; er sieht die inneren Realitäten so, wie der Maler eine Landschaft sieht. Sein unsterbliches Werk bleibt für das leibliche Auge verborgen; es lebt fort in den Seelen, die es einst aufgewühlt hat. In dieser Hinsicht der Musik verwandt, ist das Schaffen Pestalozzis ein totes Werk, falls ihm die Interpreten-Virtuosen fehlen. Wo sind denn diejenigen, die die Schätze des Meisters wieder lebendig machen sollen?« — Es sei noch aus demselben Kapitel die Schilderung des Erscheinens Pestalozzis auf der Jahrestagung der Helvetischen Gesellschaft nach dem Weggang aus Iferten angeführt: »Als er hereinkam — in seinem engen altmodischen Rock, mit seinen unter den langen grauen Haaren immer noch blitzenden Augen, brachten ihm alle Anwesenden — und anwesend war da alles, was in der damaligen Schweiz etwas galt — ein Gefühl der tiefsten Achtung entgegen. Seine Legende begleitete ihn. Er war der Held, der viermal auf den Boden

heruntergeworfen wurde und der viermal aus dem Staub auferstand. Zur Verwunderung aller stand er jedesmal aus der Vergessenheit und dabei als Sieger auf. Und mit innerer Aufregung erkannten die Söhne in ihm den Waffengefährten ihrer Väter, der aus der Tiefe der Zeiten auf eine wunderliche Weise zurückgekommen war — ungeachtet aller erlittenen Wunden und Niederlagen. Er war nicht der allein, der für die Demokratie und das soziale Wohl gekämpft hatte; auch andere waren da, die mit ihm zusammen diese Schweiz geschaffen haben, nun einmal im Frieden vereint. Er ist aber weit vorne, allein, unter dem Feuer des Schicksals gegangen. Dies war seine Tat: er führte trotzig sein Volk in das gelobte Land des Geistes. Er strebte nach einer wahren Kultur, nach einer solchen, die auf tiefen und ewigen Werten ruht. Und weit früher, als es die anderen getan hatten, verband er aufs engste die Liebe zur Schweiz mit der Liebe zur Menschheit. — Stehend haben die Helveten ihn zum Präsidenten der nächsten Tagung akklamiert. Alles drängte um ihn, keiner wollte auch nur ein Wort von ihm verlieren. Er selbst aber, er war am meisten und am aufrichtigsten verwundert. In seiner ausgezeichneten Bescheidenheit hat er sein ganzes Leben lang nicht bemerkt, daß alle besten Männer des Landes es immer für ihre Ehre hielten, ihn zu lieben und ihm zu dienen. Oder, wenn er dies auch merkte, fragte er sich nie nach den Gründen.« — Von den besonders geglückten Stellen dieses klassischen Buches seien hier nur noch erwähnt: die Schilderung der Kinderzeit, von der P. den Geist der allemannischen »Wohnstube« geerbt hat (er gab ihm später einen so schönen Ausdruck in »Lienhard und Gertrud«), die feine Charakteristik des Bodmerschen Kreises, der ganzen Episode von Stanz, der Anfänge der Unterrichtsmethodik mit der feinen Entgegensetzung zum Geiste der Herbartschen Unterrichtslehre, die Darstellung der Begegnung mit dem Kaiser Alexander I., ja überhaupt die Schilderung der Größe und der Misere von Iferten. Wohl erscheint P. überall in einer verklärten Gestalt, wie es sich auch in einer Heiligenlegende geziemt, doch wird er dabei immer nicht nur in seiner Größe, sondern auch in seiner menschlichen Schwäche, als wahrer Erdensohn, geschildert.

Es ist höchst bezeichnend, daß auch die beiden anderen bedeutendsten Pestalozzi-Werke deutscher Autoren den Charakter historischer Untersuchungen tragen, wenn auch in jedem von ihnen das Bestreben, die Weltanschauung P.s im Geiste der systematischen Ansichten ihrer Verfasser zu deuten, klar zu spüren ist. Es sind das Buch von Artur Stein, »Pestalozzi und die Kantische Philosophie« (J. Mohr, Tübingen, 1927, S. 218) und »P.s Leben« von Fritz Medicus (Quelle & Meyer, 1927, S. 220). Stein geht in seiner Behauptung des Kantianismus von P. viel weiter sogar als Natorp. Behauptete Natorp nur die durch die »Not der Zeit« bedingte Uebereinstimmung der Ansichten von P. mit den Grundzügen der Kantischen Philosophie, so versucht Stein die Spuren einer mittelbaren Einwirkung des Kantianismus auf P. aufzudecken.

Er gibt eine sehr interessante Charakteristik dessen, was er die »Kantische Aera in der Schweiz« nennt. Nach Stein war die gesamte geistige Atmosphäre der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts von den Kantschen Gedanken durchdrungen. Auch wurde in jener Zeit die Philosophie der Pflicht und der Freiheit keineswegs als eine bloß abstrakte Theorie, sondern als eine neue Lebensanschauung wahrgenommen. Als historisches Werk zeichnet sich die Arbeit von S. durch die Feinheit ihrer Analyse aus. Es sei hier z. B. die ausgezeichnete Analyse der Gründe des verschiedenen Verhältnisses zu Rousseau seitens Pestalozzis und Kants erwähnt (S. 48 f.). Rousseau hat den neuen Inhalt — die reine Sittlichkeit entdeckt, aber in der Form des Gefühls. Pestalozzi verhält sich nun zu Rousseau als zu einem Gefühlsphilosophen, Kant sieht in ihm dagegen vor allem den Entdecker der selbstgesetzlichen Sittlichkeit. Kant hat deshalb Rousseau von vornherein überwunden, Pestalozzi dagegen näherte sich mit der Zeit der Kantischen Philosophie, indem er im Kampfe mit dem Sentimentalismus Rousseaus Gefühlsstandpunkt allmählich überwand. Sehr schön zeigt der Verfasser, wie P.s Kampf auf zwei Fronten — gegen den Nutzen der aufklärerischen Verstandesphilosophie und gegen das Gefühl des Sentimentalismus — die Empfänglichkeit P.s für die Kantische Philosophie bedingt hat. Sehr überzeugend ist auch der Zusammenhang erwiesen, der zwischen der P.schen Methodenlehre und der in »Meinen Nachforschungen« zur endgültigen Klarheit gelangten Entdekkung der sittlichen Autonomie besteht. Ausgezeichnet in der Feinheit ihrer historischen Analyse ist endlich die Herausarbeitung der »Linie« der P.schen Entwicklung: von der unbestimmten und »unfesten« Geistigkeit in der »Abendstunde« über das Nicht-Geistige und Außer-Menschliche (»Utilistische«) der »Wirtschaftlichen Periode« (so wird von S. die Zeit der Verfassung der beiden letzten Bände von »Lienhard und Gertrud« genannt) zur »bestimmten Geistigkeit« der »Wie Gertrud«, an der P. bis zuletzt festgehalten hatte. Die »Konsolidierung« der Geistigkeit nach der Abwendung vom »Utilismus« soll eben nach Stein unter der Einwirkung der Kantschen Philosophie erfolgt sein. — Es muß gesagt werden, daß in dieser seiner These das Buch von S. den Leser doch nicht zu überzeugen vermag. Zunächst ist der Begriff des Kantianismus vom Verfasser allzuweit gefaßt und jedenfalls von dem weiteren Begriff der »deutschen Bewegung« nicht scharf genug abgegrenzt: unter den Kantianern, die den Einfluß von Kant auf Pestalozzi vermitteln, scheinen deshalb in Steins Darstellung nicht nur Fichte, der für das Jahr 1793 vielleicht noch als Kantianer gelten kann, aufzutreten, sondern öfters auch ein so ausgesprochener Gegner Kants, wie Jacobi, und dessen treuer Anhänger — Nicolovius. Irgendwelche Spuren eines unmittelbaren Einflusses der Kantischen Philosophie auf P. festzustellen, ist dem Verfasser doch nicht gelungen. Aus der oft feststellbaren Uebereinstimmung der Gedanken folgt schließlich doch nur die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Einflusses, keineswegs aber seine Wirklichkeit. Auch geht

Stein selbst über die Behauptung einer bloßen Plausibilität meistens (z. B. S. 136) nicht hinaus. Andererseits wird der Einfluß durch die von S. selbst zusammengebrachten Zeugnisse (wie z. B. das von Fichte, S. 128) eher zurückgewiesen, als bestätigt. Und endlich — das Hauptgebrechen der Steinschen Auffassung: er übertreibt allzusehr die Bedeutung des »Pathos des Allgemeinen« bei P. und übersieht die für P. so bezeichnenden Ideen der Liebe, der Situation, der persönlichen Berufung mit ihrem »Pathos des Individuellen«, der seiner ganzen Ethik einen »materialen Charakter« verleiht. In P.s Didaktik herrschte in der Tat das »Pathos des Allgemeinen«: »Das eigentliche Menschenbildende, dachte P., ist das Allmeine« (202). Darin aber gerade irrte sich P., darin übte er selber Verrat am eigenen Geiste: durch diese Tür schlich doch in die nachpestalozzianische Pädagogik der Pestalozzi selbst so fremde Herbartsche Geist ein, mit seiner Idee einer »Allgemeinbildung« und einer »einheitlichen und gleichen Methode«, deren Nichtigkeit P. zuletzt (im »Schwanengesang«) doch selber eingesehen hatte, und gegen welchen ja gerade, im Namen P.s, theoretisch Natorp und praktisch Kerschensteiner in unseren Tagen aufgetreten sind (vgl. die elegante und genaue Formel von A. Malche, S. 163). — Uebrigens, da der Verfasser keine Gesamtdarstellung der P.schen Lebensanschauung geben will, sondern seine Aufgabe bewußt darauf begrenzt, nur e i n e Seite der P.schen Gesamtentwicklung herausarbeiten zu wollen, ist die Einseitigkeit seiner Darstellung vielleicht eben nur quantitativ und nicht qualitativ zu nehmen: als solche, die einer Ergänzung eher als einer Korrektur bedarf. Betont doch Stein selber, daß es ihm vor allem auf die »Konsolidierung« des »Geistigkeits«-begriffs bei P. und nicht auf die Vorherrschaft des »Allgemeinheits«-Pathos ankommt.

Eine schöne Ergänzung zur Einseitigkeit der Steinschen Auffassung bietet das geistvolle Buch von M e d i c u s , des bekannten Züricher Fichte-Forschers. Nach M. soll P. den Kantischen Formalismus und Rigorismus von vornherein in der Richtung einer Liebesethik überwunden haben. Von seinen Zeitgenossen ganz unverstanden, stand P. in den Grundlagen seiner Weltanschauung am nächsten zu Fichte, dessen »Pathos des Individuellen« er durchaus teilte. Leider verfällt M. in das entgegengesetzte Extrem, indem er die Verwandtschaft mit der Kantischen Philosophie sogar für die Periode der »Nachforschungen« negiert. Der Hinweis auf die positive Beurteilung der »Nachforschungen« durch Herder, dessen eigenes Buch bekanntlich eine scharfe Kritik seitens Kant hervorgerufen hat, kann doch nicht als Beweis dafür gelten (S. 126). Mit Recht hebt M. selber die formalistischen Momente der Unterrichtslehre von P. (vor allem seiner Sprachdidaktik) hervor. Sind sie denn nicht auf seinen Moralismus (»eine einheitliche Methode, die jede arme Mutter leicht handhaben könnte«) und des damit zusammenhängende »Pathos des Allgemeinen« zurückzuführen? Das Buch von M. ist als eine Lebensschilderung verfaßt, in der an entsprechenden Stellen eine genaue Analyse aller bedeutenden Schriften von

P. eingeschaltet ist. Es ist nicht nur ausgezeichnet geschrieben, sondern, was besonders wertvoll ist, es gibt eine reiche und äußerst glückliche Auswahl bedeutendster Stellen aus P.s Schriften (leider fehlen dabei nur die genauen Seitenangaben des Originals). Die ganze Darstellungsart macht die Lektüre des Buches zu einem wahren Genuß. Eine gewisse Beschränktheit des Buches besteht darin, daß der Verfasser — dasselbe gilt übrigens ebensosehr von Stein und Delekat — an erster Stelle Historiker und Philosoph ist. Das pädagogische Problem, als solches, scheint ihn weniger zu interessieren. Das Pulsieren der pädagogischen Probleme der Gegenwart wird auch in seiner feinsinnigen Charakteristik nur wenig gespürt.

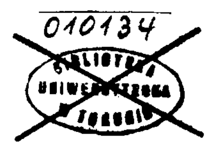
Prag. S. Hessen.

Dante Alighieri, Ueber das Dichten in der Muttersprache. De Vulgari Eloquentia. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Dornseiff und Joseph Balogh. Bei Otto Reichl, Darmstadt, 1925. 104 S.

Eine sehr sorgfältig abgewogene Verdeutschung, ein bei aller Knappheit reichhaltiger Kommentar, eine gut orientierende Vorrede, und alles dies einer im Deutschen bisher kaum oder so gut als nicht vorhandenen lateinischen Arbeit Dantes gewidmet, die für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens schlechthin, sodann für die Geschichte der Sprachphilosophie und die der Aesthetik gleich wichtig ist wie für die Kenntnis von Dantes Eigenart: so kann man dies Buch mit wahrer Freude begrüßen und möchte nur wünschen, daß auf die Luxusausgabe der nummerierten 333 Exemplare eine bescheidenere folge, die ihren Weg auch in Studentenbibliotheken finde.

Für nicht ganz geglückt halte ich nur die Titel-Verdeutschung. Gewiß, eloquentia ist »die Anwendung der Sprache in Kunstrede und Dichtung« — aber doch nicht in der Dichtung allein, und Dante handelt von sehr viel mehr Dingen als bloß von den dichterischen. Er handelt von der Sprache überhaupt. Sehr gut dagegen ist »Vulgare« mit »Muttersprache« getroffen; das entspricht durchaus der Definition Dantes und dem für ihn grundlegenden Gegensatz zur lateinischen Kunst- und Regelsprache, zur »Grammatica«. Man könnte vielleicht verdeutschen: »Ueber die Kunst der Muttersprache«, weil das Bemühen Dantes darauf gerichtet ist, die Muttersprache literaturfähig zu machen, dem »Vulgare« eben »Eloquenz« zu verleihen. — Unter den Anmerkungen hat Baloghs ausgebaute Untersuchung des Begriffes volgare curiale besonderen Wert. Die Heranziehung des Lutherschen Ausspruches, er rede nach der sächsischen Kanzlei, sowie der ungemein charakteristischen Sätze des klassischen französischen Grammatikers Vaugelas, der alles »Curiale« (l'éloquence du barreau) von der Grazie des Hofes überglänzt sehen will, ermöglichen bedeutende kulturhistorische Einblicke.

Dreden. V. Klemperer.



LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVI

HEFT 1



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

// LOGOS
INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-N, Bautznerstr. 94 zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des ersten Heftes
des XVI. Bandes.
(März 1927)

Seite

Ein für dieses Heft vorgesehener Aufsatz von Viktor Klemperer (Dresden) »Gibt es eine Renaissance in Spanien?« kann aus äußeren Gründen erst im nächsten Heft abgedruckt werden. Die Redaktion.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVI

HEFT 2



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-A, Techn. Hochschule, Bismarckplatz, Philos.-Pädagog. Institut zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des zweiten Heftes

des XVI. Bandes.

(Juli 1927)

Seite

DRUCK VON H. LAUPP JR TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVI
HEFT 3



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-A, Techn. Hochschule, Bismarckplatz, Philos.-Pädagog. Institut zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

*

Inhalt des dritten Heftes
des XVI. Bandes.
(November 1927)

DRUCK VON H. LAUPP JR TÜBINGEN







